# IDEALISMO ALEMÃO

WILL DUDLEY

pensamento moderno

EDITORA VOZES

Will Dudley

# Idealismo alemão

Tradução de Jacques A. Wainberg

EDITORA VOZES
Petrópolis

**Série Pensamento Moderno**

Esta série provê introduções curtas, acessíveis e interessantes às principais escolas, movimentos e tradições da filosofia e da história das ideias, desde o início do Iluminismo. Todos os livros da série são escritos para que alunos de graduação tenham contato com o assunto pela primeira vez.

**Títulos**
*Hermenêutica*
Lawrence Schmidt
*Fenomenologia*
David Cerbone
*Utilitarismo*
Tim Mulgan
*Existencialismo*
Jack Reynolds
*Naturalismo*
Jack Ritchie
*Pós-estruturalismo*
James Williams
*Racionalismo*
Charlie Huenemann
*Idealismo alemão*
Will Dudley
*Ética da virtude*
Stan van Hooft

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Dudley, Will
Idealismo alemão / Will Dudley ; tradução de Jacques A. Wainberg. –
Petrópolis, RJ : Vozes, 2013. – (Série Pensamento Moderno)

Título original: Understanding German idealism
Bibliografia
ISBN 978-85-326-4541-8 – Edição digital

1. Filosofia alemã I. Título. II Série

12-11486 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia alemã 193

© 2007, Will Dudley

Tradução autorizada a partir da Acumen Publishing Ltd. Edition.
Edição brasileira publicada por intermédio da Agência Literária Eulama Internacional.

Título original inglês: Understanding German Idealism

Direitos de publicação em língua portuguesa – Brasil:
2013, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
Internet: http: //www.vozes.com.br
Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

**Diretor editorial**
Frei Antônio Moser

**Editores**
Aline dos Santos Carneiro
José Maria da Silva
Lídio Peretti
Marilac Loraine Oleniki

**Secretário executivo**
João Batista Kreuch

*Editoração*: Fernando Sergio Olivetti da Rocha
*Projeto gráfico*: Célia Regina de Almeida
*Capa*: WM design

ISBN 978-85-326-4541-8 (edição brasileira digital)
ISBN 978-1-84465-096-5 (edição inglesa impressa)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

*Para Janett, que queria saber,*
*antes de concordar em casar-se comigo,*
*por que o Idealismo alemão é relevante.*

# Sumário

Reconhecimentos

Abreviaturas

1 Introdução: modernidade, racionalidade e liberdade
Modernidade, racionalidade e liberdade
Empirismo, ceticismo e determinismo
A “crítica” da razão e o Idealismo alemão

2 Kant: idealismo transcendental
Os limites do conhecimento e a possibilidade da liberdade
A revolução copernicana em epistemologia
As condições da possibilidade da experiência
O conhecimento metafísico e seus limites
As antinomias
As obrigações da liberdade e a autonomia da razão
A razão prática
Moralidade
Religião
O lugar da liberdade no mundo natural
Sumário dos principais pontos

3 Desafios céticos e o desenvolvimento do idealismo transcendental
O desafio cético de Jacobi a Kant
Fenômenos e números revisados
Fé e razão revisados
A defesa transformativa de Kant por Reinhold
A resposta fundamentalista ao ceticismo
O princípio da consciência como fundamento da filosofia
Conclusão
O desafio cético de Schulze a Reinhold

Conclusão
Sumário dos principais pontos

4 Fichte: rumo a um idealismo científico e sistemático
Resposta ao ceticismo de Schulze: “Revisão de Aenesidemus”
Idealismo sistemático: “Sobre o conceito de A ciência do conhecimento”
A ciência do conhecimento
Introduzindo A ciência do conhecimento
Princípios fundamentais de toda a ciência do conhecimento
Os fundamentos do conhecimento teórico
Os fundamentos do conhecimento prático
Os Fundamentos do direito natural e O sistema de ética
Fundamentos do direito natural
O sistema de ética
Conclusão
Sumário dos pontos principais

5 Schelling: o idealismo e o absoluto
A fase inicial de Schelling: de Fichte a Espinosa
A fase intermediária de Schelling: a filosofia da identidade
Filosofia da natureza
Idealismo transcendental
Liberdade humana e a necessidade absoluta
Conclusão
Sumário dos principais pontos

6 Hegel: a filosofia sistemática sem bases
A significância sistemática dos escritos pré-sistemáticos
Introdução à filosofia sistemática: a Fenomenologia do espírito
Hegel: a filosofia sistemática sem bases
Filosofia sistemática
A estrutura do ser: a Ciência da lógica
A estrutura do ser espaçotemporal: a Filosofia da natureza
A estrutura do ser livre: a Filosofia do espírito
Conclusão
Sumário dos principais pontos

7 Conclusão: racionalidade, liberdade e modernidade?
A fase inicial do romantismo: a disputa romântica com a filosofia
A crítica tardia de Schelling a Hegel
Alternativas pós-hegelianas

Questões para discussão e revisão

Leitura adicional

Referências

Cronologia

Índice

Textos de capa

# Reconhecimentos

Eu estou em débito com muitas pessoas pela ajuda recebida no esforço de escrever uma introdução precisa e acessível ao Idealismo alemão. Os estudantes que frequentaram meu curso com base neste material em 2005 me alertaram de forma generosa toda vez que minhas explicações eram insuficientemente claras e propuseram excelentes perguntas que indicaram quando mais trabalho precisava ainda ser feito. O Centro para as Humanidades e Ciências Sociais Oakley do Williams College financiou uma carga mais leve de docência por um semestre e sediou um seminário no qual um rascunho de meu manuscrito foi lido e discutido. Os participantes naquele seminário – Melissa Barry, Stuart Crampton, Joe Cruz, Blake Emerson e Alan White – fizeram inúmeras sugestões que ajudaram a melhorar de forma significativa o texto. Earl e Louise Dudley (meus pais) e Issac Dietzel (meu ex-aluno) também leram o trabalho e fizeram valiosos comentários. Blake Emerson e Ben Echols foram assistentes de pesquisa durante a fase final do estudo e fizeram a revisão completa do manuscrito. Também tenho um débito com todos os que me ensinaram sobre o Idealismo alemão: Alan White, John McCumber, Stephen Houlgate e Robert Pippin. E finalmente quero agradecer a minha família – Janett, Cole e Ella Dudley – por me apoiarem neste projeto e por todo o resto.

# Abreviaturas[1]

## Fichte

| | |
|---|---|
| "CC" | Refere-se ao conceito de *Wissenschaftslehre* (1988). |
| FNR | *Os fundamentos do direito natural* (2000). |
| "R" | "Revisão de *Aenesidemus*" (2000). |
| SE | *O sistema de ética* (2005). |
| SK | *A ciência do conhecimento* (1982). |

## Hegel

| | |
|---|---|
| D | *A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling* (1977). |
| E | *A Enciclopédia da Lógica* (1991). |
| FK | *Fé e conhecimento* (1977). |
| ILHP | *Introdução às conferências sobre história da filosofia* (1985). |
| IPH | *Introdução à filosofia da história* (1988). |
| LPR | *Palestras sobre a filosofia da religião*, I (1974); edição em um volume (1988); III (1985). |
| PhenS | *Fenomenologia do espírito* (1977). |
| PhilS | *Filosofia do espírito*. Cf. *Filosofia da mente* (1971). |
| PN | *Filosofia da natureza* (1970). |
| PR | *Elementos da filosofia do direito* (1991). |
| "S" | "Sobre a relação do ceticismo à filosofia: exposição de suas diferentes modificações e comparação da última forma com a antiga" (2000). |
| SL | *Ciência da lógica* (1989). |

## Hume

| | |
|---|---|
| THN | *Um tratado da natureza humana* (2000). |

## Jacobi

| | |
|---|---|
| CDS | *Relativo à doutrina de Espinosa em cartas a Herr Mendelssohn* (1984). |
| DHF | *David Hume sobre a fé* (1994). |
| “OTI” | “Sobre o Idealismo Transcendental” (1994). |

## Kant

| | |
|---|---|
| CPJ | *Crítica do poder do julgamento* (2000). |
| CPR | *Crítica da razão pura* (1998). |
| CPrR | *Crítica da razão prática* (1996). |
| G | *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1996). |
| P | *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que seja capaz de avançar como ciência* (2002). |

## Reinhold

| | |
|---|---|
| FPK | *As bases do conhecimento filosófico* (2000). |

## Schelling

| | |
|---|---|
| INHF | *Indagações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana* (1936). |
| IPN | *Ideias para uma filosofia da natureza* (1988). |
| OSPN | *Primeiro esboço de um sistema de filosofia da natureza* (2004). |

| | |
|---|---|
| “PL” | “Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e a crítica” (1980). |
| STI | *Sistema de idealismo transcendental* (1978). |
| “UHK” | “Do Eu como o princípio da filosofia, ou Sobre o incondicional no conhecimento humano (1980). |

## Schulze

| | |
|---|---|
| A | *Aenesidemus* (2000). |

---

[1]. Detalhes completos destes trabalhos são mencionados nas referências.

# 1
# Introdução: modernidade, racionalidade e liberdade

O Idealismo alemão surgiu em 1781, com a publicação da *Crítica da razão pura* de Kant, e terminou cinquenta anos mais tarde, com a morte de Hegel. Este meio século foi sem sombra de dúvida um dos mais importantes e influentes da história da filosofia. Os pensadores deste período, e os temas que eles desenvolveram, revolucionaram toda a área da filosofia e tiveram um impacto que continua a ser sentido nas ciências humanas e ciências sociais. Kant, Fichte, Schelling e Hegel – os quatro mais importantes idealistas alemães – pavimentaram o caminho para Marx e Kierkegaard, a fenomenologia e o existencialismo, a teoria crítica e o pós-estruturalismo, e ao fazerem isso deixaram uma marca que permanece altamente visível na teoria social e política contemporânea, nos estudos religiosos e na estética. Reações ao Idealismo alemão, especialmente as dos neokantianos, positivistas lógicos e de Bertrand Russell, foram também instrumentais na fundação da filosofia analítica, que hoje revela e se beneficia de uma avaliação crescentemente sofisticada da tradição filosófica europeia. O Idealismo alemão está, portanto, na base tanto da filosofia continental como da anglo-americana, e sem ele não teria ocorrido nem o cisma entre as duas que definiram a disciplina em grande parte do século XX, nem os meios que sustentam as esperanças atuais para a compreensão e a superação deste sectarismo intelectual improdutivo. A significância do Idealismo alemão é, infelizmente, acompanhada por sua notória complexidade. Seus textos centrais têm confundido os intérpretes mais capazes e pacientes por mais de 200 anos. Grande parte de sua dificuldade pode ser atribuída ao desafio que os idealistas alemães enfrentaram ao tentarem encontrar os meios apropriados de expressão para ideias genuinamente novas. Mas alguns deles parecem ser

desnecessários a uma redação que poderia ter sido melhorada, e isso prejudicou mesmo os leitores inteligentes com as melhores das intenções.

*Idealismo alemão* é uma tentativa de transmitir a significância deste movimento filosófico evitando sua obscuridade. Tal esforço precisa ser seletivo em seu tratamento dos pensadores e temas, restringindo seu escopo a somente os mais importantes aspectos dos mais importantes trabalhos dos mais importantes autores, mas é meu objetivo obter clareza no que se refere aos desenvolvimentos essenciais sem apelar para a simplificação excessiva. Se este livro for bem-sucedido, seus leitores obterão uma boa compreensão dos problemas que motivaram Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e as soluções que eles propuseram. Espero que os leitores sejam persuadidos do fato de que a profundidade e o valor destas ideias mais do que justificam o esforço intelectual que elas exigem, e que os leitores se inspirem a gastar mais tempo ainda examinando eles mesmos os detalhes dos textos originais.

## Modernidade, racionalidade e liberdade

A causa filosófica imediata do Idealismo alemão foi o ceticismo de David Hume (1711-1776), que Kant descreveu com enorme destaque em *Os prolegômenos a toda metafísica que queira se apresentar como ciência* como "aquilo que [...] interrompeu o dogmatismo inerte e deu uma direção completamente diferente às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa" (p. 57). Mas a tendência cultural mais ampla que deu origem à *Crítica da razão pura* e, oito anos mais tarde, à Revolução Francesa, foi a insistência do iluminismo em substituir a aceitação pré-moderna da injustificada autoridade com a demanda moderna por uma justificativa racional e a liberdade. A Revolução Francesa prometeu suplantar a monarquia herdada com a verdadeira vida moderna que estabeleceria uma segura liberdade para todos; Kant prometeu suplantar o dogmatismo herdado com uma filosofia verdadeiramente moderna que estabeleceria e asseguraria os limites da cognição racional e da ação. A moderna insistência de que a crença e a ação sejam racionalmente justificadas é, em princípio, se não sempre na prática, radicalmente igualitária e libertadora. Se a sabedoria e o poder estão investidos de uma autoridade especial, tal como um monarca ou um padre, as pessoas comuns precisam dirigir-se àquela autoridade em busca

de orientação no que se refere ao que pensar e ao que fazer. Mas se boas razões são a única autoridade legítima, então todos podem reivindicar serem capazes de participar no processo de oferecer e avaliar os argumentos que justificam nossos comprometimentos teóricos e práticos. E os que participam neste processo alcançam a emancipação na medida em que seus pensamentos e ações não são mais determinados por autoridades externas, mas por eles próprios. Tais agentes modernos são, por virtude do exercício de sua própria racionalidade, autodeterminados ou livres.

O empecilho mais óbvio à substituição da governança das autoridades tradicionais pela do autogoverno libertador são as próprias autoridades, que raramente estão inclinadas a perder o poder e a deferência a que estão acostumados. Mas Kant se preocupa como dito no famoso ensaio *Resposta à pergunta: O que é o iluminismo*?, que um obstáculo ainda mais intransigente seja interno: covardice por parte daqueles que seriam livres. Ele declara que o lema do iluminismo deve ser *sapere aude*! (Ousa saber!), e ele compara isso com ousa viver de acordo com a natureza do *homo sapiens*.

Liberdade demanda coragem, acredita Kant, porque é mais fácil e mais confortável apoiar-se nos outros para uma orientação. Repensar crenças estabelecidas é trabalho duro, e é romper com os padrões estabelecidos da ação. É menos complicado persistir em velhos hábitos, e permitir outros a pensar por nós. De fato, a tendência de nos apoiar nos outros pode em si mesmo tornar-se habitual, tornando ainda mais difícil abandonar a orientação de assessores ou pretensos especialistas em favor do uso livre de nossa compreensão. O clamor por liberdade é então mais facilmente feito do que atendido. A perspectiva de livrar-se da autoridade é hilariante, mas igualmente assustadora. E mesmo aqueles que são corajosos o suficiente para aceitar o desafio enfrentam uma tarefa longa e árdua. Liberação não pode ser obtida de um dia para o outro, mas exige um trabalho exaustivo e constante de autocrítica. É esta tarefa – a tarefa de examinar e reexaminar nossas práticas existentes e crenças – à qual Kant nos convida, na esperança de que nossa resposta contribuirá para a ilustração humana e liberdade.

### Empirismo, ceticismo e determinismo

Se Hume estiver certo, a esperança de Kant está destinada a ser frustrada,

uma vez que nem a coragem nem o esforço podem trazer o impossível. Hume considera que em última instância a base da crença e da ação é o costume ou o hábito, em vez da razão, e que nossos hábitos são determinados estritamente pela mesma necessidade natural que governa todo o universo físico. Se este é o caso, então o sonho do iluminismo de sujeitos autônomos criando sistemas de governo racionalmente governados está ameaçado não somente por monarcas, padres, covardes e preguiçosos, mas também por verdades inescapáveis da metafísica e epistemologia: o conhecimento humano está baseado na fé; o comportamento humano é plenamente explicável em termo de forças mecanicistas; e a autodeterminação é uma fantasia inalcançável. O ceticismo e o determinismo de Hume são o resultado deste empirismo com o qual ele estava plenamente comprometido, e do qual ele tirava de forma rigorosa e sem descanso as consequências. O empirismo está baseado no princípio de que todas as ideias surgem da experiência sensória, um pressuposto que Hume herdou de seus grandes predecessores, John Locke e George Berkeley. Hume introduz duas novas distinções, no entanto, que o permitiram levar o empirismo a sua conclusão lógica.

Hume primeiro distingue entre as impressões, que são o resultado direto da experiência sensória, e as ideias que são as cópias das impressões. O sentimento que tenho quando eu bato com o meu dedo do pé numa pedra é uma impressão de dor. Minha recordação daquele sentimento no dia seguinte é a ideia de dor. A versão de Hume do princípio empírico afirma que todas as ideias vêm das impressões, seja de forma direta ou como resultado das atividades mentais que manipulam as impressões para formar as novas ideias. As ideias de “cavalo” e de “chifre”, por exemplo, são cópias de nossas impressões sensórias das entidades correspondentes. A ideia de “unicórnio”, no entanto, resulta da nossa combinação imaginativa entre as ideias de “cavalo” e de “chifre”, e designa uma besta ficcional em relação a qual entidade conhecida alguma corresponde.

A segunda distinção nova é aquela entre as relações das ideias com os fatos. Os fatos são estados das coisas reais sobre as quais podemos aprender algo somente através da experiência do mundo. As relações das ideias são verdades definidoras que podem ser deduzidas do significado dos termos envolvidos. São verdadeiras por definição, e este é o caso da relação da ideia conhecida por todo competente falante de inglês de que todos os solteiros não

são casados. Se os solteiros precisam comer mais vegetais, no entanto, é uma questão de fato que pode ser discernida somente por meio de um cuidadoso estudo de uma população relevante.

Hume afirma que as questões de fato e as relações de ideias exaurem os tipos de objetos possíveis do conhecimento, e ele emprega esta distinção para montar um ataque devastador ao racionalismo. Os grandes racionalistas – incluindo Descartes, Espinosa e Leibniz – desconfiam de serem enganados pelos sentidos, e impressionados pelo progresso demonstrável nas matemáticas, tentaram averiguar importantes verdades sobre o mundo somente através do uso da razão. A *Ética* de Espinosa, moldada de forma explícita na geometria euclidiana, resume esta abordagem: ela vai de um pequeno conjunto de definições simples e axiomas para deduzir um grande número de proposições complicadas e corolários. De acordo com o esquema de Hume, no entanto, o trabalho de Espinosa nada mais é do que uma elaborada investigação das relações de certas ideias. Ela pode nos dizer muito sobre o conteúdo implícito da definição de "substância" de Espinosa, mas somente a investigação empírica pode nos dizer se tal substância existe. A metafísica, em outras palavras, aspira nos informar sobre questões de fato, e, portanto, não pode ser feito de acordo com o modelo da matemática, mas em vez disso precisa dar lugar à ciência.

Ao insistir que o conhecimento das questões de fato pode ser obtido somente através da observação do mundo, Hume emprega sua distinção entre as ideias e as impressões para eliminar as conclusões incomprovadas que uma cuidadosa observação não sustenta. Seu princípio, que funciona muito como a navalha de Occam, é que somente dois tipos de ideias são admissíveis em nossos relatos do mundo: (1) aquelas que são cópias diretas das impressões que nós experimentamos, e (2) aquelas que oferecem a melhor explicação às impressões que nós experimentamos. "Cachorro" é um exemplo do primeiro tipo de ideia porque nós tivemos muitas impressões de cachorros. "Dinossauro" é um exemplo do segundo tipo de ideia porque, embora ser humano algum jamais teve uma impressão de um dinossauro, a melhor explicação dos fósseis que encontramos é que eles foram os ossos de um grupo de répteis que já viveu, mas que agora está extinto. Uma explicação alternativa destes fósseis é que eles foram colocados por uma travessa fada de fósseis, mas uma vez que não temos experiência alguma com fadas (travessas

que depositam fósseis ou com qualquer outra), a “fada de fósseis” é uma ideia que precisa ser expurgada de nossos relatos do mundo (muito embora possa ser de boa utilidade nas estórias infantis).

A insistência de Hume de que todas as questões de fato podem ser explicadas em termos de ideias rastreáveis às impressões afasta muito mais do que criaturas simpáticas de nossa imaginação infantil. Se Hume estiver certo, então Deus, o *self* e a causalidade são outras vítimas do princípio empirista. O senso comum destas ideias é, na visão de Hume, totalmente incomprovado pelos fatos. Nós temos impressões de estados particulares internos – tais como dor, prazer, calor e frio –, mas não de *self* a quem estes estados necessariamente pertencem. Nós temos impressões de fenômenos constantemente compartilhados – tal como o congelamento da água toda vez que a temperatura cai abaixo de zero grau centígrado –, mas de nenhuma das necessárias conexões que as ligam juntas. Nós temos impressões do mundo, mas não temos base credível para atribuir a criação deste mundo a “Deus”, e de similares que nunca encontramos.

Kant desafiará a posição de Hume em cada uma das três ideias, mas é o ataque à causalidade que leva mais diretamente ao ceticismo e ao determinismo, e que assim inspira o desenvolvimento e a defesa da alternativa ao empirismo que o Idealismo alemão começa. O ataque à causalidade é especialmente significativo porque, como Hume assinala, todo o nosso conhecimento das questões de fato, exceto daquelas que estamos diretamente conscientes ou daquelas que retemos em nossa memória, depende da inferência causal. Ele sugere, por exemplo, que se fossem achar um relógio numa ilha deserta poderíamos razoavelmente inferir que outros humanos lá estiveram antes de nós, uma vez que a presença do relógio demanda alguma explicação, e os seres humanos são os únicos seres humanos que conhecemos que fazem e carregam relógios. Dito em outras palavras, a associação entre relógios e os seres humanos donos de relógios tem sido constante, e é a constância desta relação que justifica nossa inferência causal e nos permite considerar os relógios que ocasionalmente encontramos em lugares incomuns.

O *insight* de Hume, no entanto, é que a relação constante não é equivalente à necessária conexão, e, portanto, é possível que qualquer inferência causal, embora baseada em toda experiência possível, provará ser falsa. O relógio

poderia ter sido depositado na praia por Deus, ou esquecido por um extraterrestre em roupa de banho, ou crescido numa árvore próxima. Mais plausível ainda, o relógio poderia ter sido carregado pela água até à praia após cair no oceano de um navio em viagem. Em qualquer destes cenários nós estaríamos errados em concluir que a presença do relógio na praia se deve ao fato de que os seres humanos já estiveram na ilha.

A lição que Hume tira é que nosso conhecimento das questões de fato não pode nunca ter o mesmo *status* que o nosso conhecimento das relações das ideias. As relações das ideias podem ser provadas com demonstração para serem necessariamente verdadeiras, através do uso da razão dedutiva, porque seus opostos contradizem o significado dos termos em questão, e são, portanto, logicamente impossíveis.

Todos os solteiros necessariamente não são casados, porque para se casar é, por definição, a perda da condição de solteirice. Todos os triângulos euclidianos necessariamente têm ângulos inferiores a um total de 180º, porque tendo ângulos inferiores que não somam 180º é demonstravelmente incompatível com encontrar as condições que definem a triangularidade na geometria euclidiana. Questões de fato, em contraste, não podem ser demonstradas para serem necessariamente verdadeiras, porque seus opostos não são logicamente impossíveis. Os solteiros podem de fato comer poucos vegetais, mas talvez os homens não casados desenvolvam um dia melhores hábitos alimentares. Os sinais de trânsito que dizem aos motoristas nos Estados Unidos para dar direito de passagem ao transeunte são triângulos amarelos, mas uma futura comissão internacional pode resolver torná-los trapezoides roxos.

O conhecimento das questões de fato baseia-se assim não em prova dedutiva, mas em generalização indutiva: nós prestamos atenção cuidadosa a todas nossas experiências passadas, identificamos os fenômenos que mais frequentemente estão associados, concluímos que isso decorre de uma relação de causa e efeito, e fazemos a previsão de que eles permanecerão associados no futuro. “Água sempre congelou a zero grau centígrado” torna-se “Água congela-se a zero grau centígrado”. “O sol sempre surge a cada 24 horas” torna-se “O sol alvorece a cada 24 horas”. Experiência adicional pode nos levar a rever nossas conclusões (“Água com suficiente conteúdo de sal congela a -2 graus centígrados”), mas este processo de revisão está baseado

na indução.

O raciocínio indutivo é a base da ciência, e é completamente indispensável a nossa orientação bem-sucedida no mundo. Sem nos apoiar na indução não poderíamos cruzar com segurança a rua, muito menos construir computadores e enviar foguetes ao espaço. A indução é um instrumento sem o qual literalmente não podemos viver.

Mas o problema com o raciocínio indutivo, que Hume reconheceu e o tornou famoso, é que nossa confiança nele não é racional. Tal raciocínio adquire a seguinte forma geral: no passado, *x* foi sempre o caso; portanto, no futuro, *x* será o caso. A questão que Hume nos força a considerar é a seguinte: O que justifica este tipo de inferência? A justificativa não é dedutiva, pois não é uma necessidade lógica de que o futuro deva se parecer com o passado. Assim a justificativa necessita ser indutiva (uma vez que a dedução e a indução exaurem os tipos de raciocínio): nós acreditamos que o futuro se parecerá com o passado porque no passado o futuro se pareceu com o passado. Mas tentar justificar a prática da inferência indutiva com base na inferência indutiva é claramente circular. Tal tentativa emprega, e assim considera óbvia uma premissa escondida, exatamente a forma de inferência que ela deve justificar: no passado *x* foi sempre considerado; portanto, no futuro, *x* será considerado. Apesar de sua confiabilidade e indispensabilidade, então, falta à inferência indutiva uma justificativa racional.

Hume enfatiza que a inabilidade da razão para justificar a indução não significa que não deveríamos utilizar mais esta forma de inferência. Não temos escolha. Mas ele quer que reconheçamos que nosso conhecimento das questões de fato, que estão baseadas em inferências causais, que são indutivas, em última instância está baseada nos hábitos ou nos costumes em vez da razão. Nós temos o hábito de esperar que o futuro se pareça com o passado, e este hábito tem nos servido bem. Nós esperamos que ele continue a nos servir bem, mas não há justificativa racional para esta expectativa. Porque o futuro deve se parecer com o passado não podemos dizer. E assim, por mais regular que nossa experiência tenha sido até hoje, não temos razão para esperar que o futuro curso dos eventos se pareça a ele. O que nós temos é uma profunda fé.

Ceticismo no que se refere à capacidade da razão em justificar nossas crenças sobre questões de fato é assim a primeira consequência importante do

ataque de Hume à causalidade. A segunda importante consequência deste ataque é o determinismo.

Pode parecer surpreendente que a análise de Hume da causalidade como uma relação constante o levaria a negar o livre-arbítrio. Afinal de contas, se o livre-arbítrio é entendido como a capacidade de tomar decisões e iniciar ações que não são ditadas pelas condições prévias e pelas forças causais, então o reconhecimento de que não temos a impressão da necessária conexão ligando os eventos pode parecer oferecer uma abertura para o exercício da liberdade.

Hume assinala, no entanto, que não temos também a impressão do livre-arbítrio, e então oferece um relato do fato que assim mesmo temos a tendência de nos atribuir esta capacidade. Ele sugere que tendemos a nos considerar livres porque não nos sentimos como sujeitos da estrita necessidade causal que atribuímos à natureza. Mas se, como argumentou Hume, não há base para se considerar a natureza como necessitada de uma causa, então também não há base para nos considerar como quantitativamente diferentes das entidades naturais. A “necessidade” que nós atribuímos à natureza é simplesmente uma taquigrafia ao fato de que nós observamos os fenômenos naturais como se estivessem unidos uns com os outros em maneiras altamente regulares e previsíveis. Mas o comportamento humano é também altamente regular e previsível, assinala Hume, e por decorrência sujeito à necessidade precisamente da mesma maneira. Naturalmente nosso comportamento não é perfeitamente previsível, mas o tempo também não o é. Os padrões do tempo e os do comportamento humano são altamente complexos, e às vezes surpreendentes, mas eles estão correlacionados a fatores discerníveis em maneiras observáveis, e quanto mais intensa e cuidadosamente nós observamos estas correlações, melhor nos tornamos na previsão dos resultados de um dado conjunto de condições. Se não estamos dispostos a conceder livre-arbítrio a sistemas de temporais, então precisamos ser consistentes e reconhecer que temos poucas razões para concedê-lo a nós mesmos.

O comportamento humano é adequadamente compreendido, de acordo com Hume, precisamente da mesma forma que todo comportamento animal é compreendido. Os animais têm necessidades biológicas, e vários desejos, e seus comportamentos são uma função da tentativa de satisfazer estas

necessidades e desejos da melhor maneira possível nas circunstâncias em que eles se encontram. Modificações nos estímulos de entrada (necessidades, desejos e circunstâncias) tendem a produzir modificações nos resultados (comportamento). Quanto mais nós conhecemos sobre a correlação entre os *inputs* (entradas) e os *outputs* (saídas) para dadas espécies, incluindo a espécie humana, mais precisamente seremos capazes de prever o comportamento dos animais daquele tipo.

Racionalidade, neste relato de comportamento, é uma habilidade de responder ao ambiente de forma a maximizar a satisfação das necessidades e dos desejos. A razão, em outras palavras, orienta o comportamento ao discernir as maneiras mais apropriadas de produzir certos fins. Um gato racional, quando faminto, retornará ao lugar em que está acostumado a encontrar uma tigela cheia de comida. Uma pessoa racional quando faminta, retornará ao refrigerador ou encontrará um restaurante. Mas a razão, de acordo com Hume, não pode nem estabelecer metas nem nos motivar a persegui-las. Razão é, nas famosas palavras de Hume, “um escravo das paixões”, e então o que é racional fazer depende inteiramente das paixões que temos ou das que não temos. Se não desejamos alimento, então é perfeitamente racional não comer (contanto que não tenhamos outro desejo, tal como preservar nossa saúde, que dependerá de comer para a sua satisfação). Se for suficientemente importante para mim evitar mesmo o menor ferimento pessoal, então, escreve Hume em *Um tratado da natureza humana*: “Não é contrário à razão preferir a destruição de todo o mundo com o esfregar de meu dedo” (TNH: 267). Como um animal farei seja lá o que desejar, e como um animal racional tentarei satisfazer meus desejos da melhor forma possível.

Hume então mostra que o empirismo conduz inelutavelmente à conclusão de que o *self* humano é meramente um mecanismo complexo, produzindo desempenho comportamental na habitual resposta aos estímulos ambientais que ele encontra. Tal *self* é incapaz de uma autodeterminação racional, e, portanto, incapaz de safistazer as modernas aspirações de autonomia política, moral e epistemológica. Hume é, portanto, um ancestral intelectual importante de pensadores e de movimentos pós-modernos, e apresenta um desafio direto e formidável aos que, como Kant e os revolucionários franceses, afirmam e defendem a verdade da liberdade humana.

## A “crítica” da razão e o Idealismo alemão

Antes de dar-se conta do poder e do significado do empirismo de Hume, Imannuel Kant (1724-1804) desfrutou de uma carreira acadêmica de sucesso, seguindo Leibniz e Christian Wolff na tradição do racionalismo alemão. Entre os 25 e 45 anos Kant publicou um grande número de trabalhos, com base nos quais ele foi nomeado professor de Lógica e Metafísica na Universidade de Königsberg em 1770.

Durante a década seguinte à sua nomeação, no entanto, Kant publicou virtualmente nada. Era de se saber se o seu silêncio indicava o aparecimento de uma súbita aridez filosófica, mas a verdade era ainda pior: Kant tinha se dado conta de que todo o seu trabalho era vulnerável ao devastador ataque de Hume ao racionalismo dogmático, que nenhum de seus escritos tinha valor filosófico duradouro, e que não fazia sentido continuar fazendo o mesmo tipo de trabalho. Kant enfrentou então um dilema: ou ele aceitava o empirismo, junto com o ceticismo e o determinismo que derivavam dele, ou ele tinha que desenvolver uma nova e radical alternativa filosófica, uma que pudesse aceitar a falência do racionalismo enquanto ele tratava de evitar também o empirismo e suas consequências.

Kant compreendeu que muito mais do que seu próprio legado profissional estava em jogo. Ele viu que o ceticismo e o determinismo de Hume constituíam um desafio à própria possibilidade e à promessa de modernidade, e, portanto, respondeu ao rude despertar de seu confortável descanso dogmático tentando responder a Hume de uma maneira que preservasse a perspectiva da cognição racional, agir moral e liberdade política.

Kant transformou sua orientação filosófica via o *insight* de que o desafio de Hume podia ser respondido por meio de uma forma muito especial de crítica.

A modernidade demanda uma reavaliação das nossas crenças ordinárias e práticas visando aproximá-las às demandas da razão, mas a negativa de Hume sobre a possibilidade de que isso ocorra deu origem à necessidade de um exame crítico da própria racionalidade. A filosofia precisa demonstrar que Hume falhou em estabelecer que a razão é incapaz de orientar e motivar o comportamento humano, e, portanto, que foi incapaz de estabelecer que os

seres humanos não são livres. Este é o projeto que define a *Crítica da razão pura* de Kant, cujo objetivo central é oferecer a defesa da liberdade e da moralidade, e assim fazendo preservar a perspectiva do iluminismo e da modernidade.

O resultado imediato da crítica da razão de Kant foi sua nova posição, conhecida como idealismo transcendental. Mas a revolução iniciada por este desenvolvimento estabeleceu a agenda filosófica para os próximos cinquenta anos: todos os idealistas alemães subsequentes tentaram executar o projeto kantiano mais rigorosamente e com mais sucesso do que aquele obtido pelo próprio Kant, tentando desenvolver uma plena autocrítica e uma filosofia racional, a fim de por meio dela determinar o significado e sustentar a possibilidade de uma vida moderna racional e livre.

# 2
# Kant: idealismo transcendental

Kant apresentou sua resposta a Hume em três livros – a *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica do poder do julgamento* (1790) – que se tornaram conhecidos, respectivamente, como a primeira, a segunda e a terceira crítica. A iniciativa levada a cabo por Kant nesses livros é usualmente referida, de uma forma nada surpreendente, como de crítica filosófica. A posição que resulta desta realização é chamada de idealismo transcendental. Kant argumenta que o idealismo transcendental responde de forma bem-sucedida ao ceticismo de Hume sem apelar ao racionalismo dogmático, e que é a única opção filosófica que permanece sendo possível na esteira de uma crítica profunda da razão.

De acordo com Kant, uma crítica completa e bem-sucedida da razão precisa responder exatamente a três questões:

1) O que posso conhecer?

2) O que devo fazer?

3) O que posso esperar?

A primeira questão epistemológica é o tema da *Crítica da razão pura*, o livro que quebrou o silêncio de uma década de Kant e apresentou sua revolução filosófica. Naquele trabalho Kant está preocupado em avaliar a extensão do nosso conhecimento possível determinando precisamente as capacidades e os limites da racionalidade teórica. Como Hume, Kant deseja desinflar incomprovadas crenças supersticiosas que excedem nossos poderes de justificativa. Ao mesmo tempo, no entanto, Kant busca mostrar que o ceticismo de Hume no que se refere à racionalidade é em si mesma injustificada, demonstrando que na verdade há questões de fato que podem ser necessariamente verdadeiras somente por meio da razão. Ao longo desta demonstração, Kant também diz derrotar o determinismo de Hume, provando

que somente uma das coisas que podemos saber é que não podemos saber se somos ou não livres.

A conclusão de que o agnosticismo é a única posição teoricamente justificável com respeito ao livre-arbítrio é um dos mais importantes resultados da *Crítica da razão pura*, que Kant descreve com destaque como "limitando o conhecimento para abrir espaço à fé". O que ele quer dizer com isso é que a primeira crítica demonstra que não podemos saber como de fato certas coisas são, e assim nos dá permissão para pensar e agir como se elas fossem de certa maneira, contanto que elas não fossem logicamente impossíveis. Livre-arbítrio é, para Kant, o exemplo mais significativo de algo que é teoricamente possível, mas definitivamente indemonstrável.

A importância do livre-arbítrio reside no fato de que ele é necessário à nossa experiência da obrigação moral, uma experiência que só faz sentido, de acordo com Kant, com a suposição de que somos livres. Se não tivéssemos liberdade, considera Kant, não poderíamos ser obrigados a fazer qualquer coisa, uma vez que todas nossas ações já estariam predeterminadas e um curso de ação só pode ser obrigatório se uma pessoa pode escolhê-lo e segui-lo. Então é a experiência da obrigação moral, em vez de qualquer demonstração teórica, que sustenta a crença de Kant no livre-arbítrio.

A *Crítica da razão pura* defende o ponto de vista em favor do livre-arbítrio face à experiência moral, e então apresenta a segunda das três questões que definem a crítica da razão: O que devo fazer? Uma vez que estou sujeito à obrigação moral, quais são minhas obrigações particulares, e por quê?

Kant apresenta sua filosofia moral nos *Fundamentos da metafísica da moral* (1787), a segunda crítica, e *A metafísica da moral* (1797). Nesses trabalhos ele tenta estabelecer que, com respeito a Hume, a razão não é meramente um instrumento para encontrar as melhores maneiras de satisfazer nossos desejos, mas é capaz de estabelecer objetivos motivando-nos a persegui-los. Kant também oferece critérios a partir dos quais ele afirma que nós podemos distinguir entre aquelas intenções e motivações que são moralmente permissíveis e aquelas que não o são. Ele então utiliza estes critérios para especificar nossos direitos e deveres.

Kant iguala viver moralmente com ser digno de felicidade, que ele salienta ser algo bem diferente, e muito imperfeitamente correlacionado, a realmente

ser feliz. Aqueles que se esforçam em agir moralmente não são necessariamente os mais satisfeitos, e de fato frequentemente são menos do que aqueles que são indiferentes à moralidade. Kant afirma, no entanto, que não podemos deixar de nos preocupar com a moralidade e a felicidade. Somos seres livres que se sentem obrigados a cumprir as obrigações que nossa própria racionalidade nos impõe e somos também animais com desejos que demandam satisfação. Consequentemente, de acordo com Kant, não podemos esperar que nosso esforço de cumprir nossas obrigações morais seja recompensado com um grau comensurável de felicidade. Assim a crítica da razão produz sua terceira e última questão: O que podemos esperar?

Num certo sentido, naturalmente, podemos esperar por qualquer coisa. Posso esperar me tornar um jogador profissional de *baseball*, ou ganhar na loteria, mas não tenho razões para acreditar que qualquer uma destas esperanças seja satisfeita. Sou muito velho e despreparado para embarcar numa carreira de *baseball*, e não posso desperdiçar meu dinheiro na loteria porque eu sei que as chances são pesadamente contra mim. Esperar me tornar uma estrela do *baseball*, ou ganhar na loteria, é então ceder ao *wishful thinking*. Kant chama a coincidência perfeita entre aquela de ser digno da felicidade com a felicidade propriamente dita, ou a coincidência do uso racional de nossa liberdade com a satisfação de nossos desejos naturais, o bem maior. A questão a saber é se há uma base racional para se esperar que o bem maior possa ocorrer, ou se isso é meramente *wishful thinking*.

Na *Crítica do julgamento* Kant responde que muito embora nós nunca possamos saber que a liberdade opere no mundo natural, nós de qualquer forma temos boas razões para julgarmos que o propósito da natureza é o desenvolvimento e o exercício de nossa liberdade, e por decorrência para cultivarmos a esperança de que exista um Deus justo que um dia coordenará a luta moral com a felicidade.

Kant afirma que suas três críticas completam as tarefas exigidas pela filosofia crítica. E como ele escreve no Prefácio à *Crítica da razão pura*, "o conceito de liberdade [...] constitui a viga mestra de toda a estrutura do sistema da razão pura" (CPrP: 139). A primeira crítica libera o caminho à fé na liberdade humana, argumentando que o determinismo não pode nunca ser conhecido como verdadeiro. A segunda crítica argumenta que nossa experiência de obrigação moral estabelece a realidade da liberdade humana.

E a terceira sustenta que temos boas razões para esperar que o uso moral da liberdade seja em última instância coordenada com a felicidade.

**Figura 2.1 Filosofia cítica de Kant**

## Os limites do conhecimento e a possibilidade da liberdade

### *A revolução copernicana em epistemologia*

No Prefácio à *Crítica da razão pura* Kant promete fazer uma revolução copernicana na epistemologia, que ele afirma ser a única coisa que pode salvar a metafísica de dois perigos idênticos, o do dogmatismo e o do ceticismo. Copérnico revolucionou a astronomia ao rejeitar a hipótese de que os corpos celestes movem-se em torno da Terra em favor da hipótese de que a Terra gira em torno do Sol. A hipótese heliocêntrica foi confirmada, o que permitiu Copérnico resolver um número de problemas pendentes que confundiam os astrônomos geocêntricos. O equivalente epistemológico da hipótese geocêntrica em astronomia, de acordo com Kant, é a assunção de que o conhecimento requer que o conhecedor conforme suas representações mentais ao objeto que está sendo conhecido. Se este fosse o caso, então o

problema do conhecimento metafísico seria insolúvel, e o ceticismo de Hume seria inevitável. Nesta hipótese todo conhecimento do objeto teria que derivar da experiência, e Kant concede ao argumento de Hume de que a experiência pode oferecer somente generalizações indutivas provisórias, que não podem nunca resultar em verdades universais e necessárias exigidas pela metafísica.

A iniciativa copernicana de Kant foi rejeitar a hipótese de que o sujeito precisa conformar o objeto em favor da hipótese de que o objeto precisa adequar-se ao sujeito. Se este fosse o caso, então a metafísica seria possível. Seria conhecido de todos os objetos que eles precisam ter certos traços necessários para que possam ser experienciados pelo sujeito. Estas características se aplicariam necessária e universalmente então aos objetos da experiência, e o conhecimento de tais características se qualificaria como metafísico. Nesta hipótese, portanto, a possibilidade de conhecimento metafísico seria preservada, mas a metafísica teria que ser conduzida numa forma radicalmente nova. O racionalismo dogmático, que se propõe a alcançar um *insight* no que se refere ao caráter da atualidade, mas que ao invés disso revelou somente o conteúdo implícito em seus próprios termos e definições, seria substituído por um rigoroso exame das próprias capacidades do conhecedor para a representação e para a experiência.

O conhecimento metafísico da experiência dos objetos depende do conhecimento destas capacidades, porque é a elas que tais objetos precisam se adequar.

Kant inicia sua revolução copernicana redefinindo a classificação de Hume dos tipos de conhecimento. Hume reconhece somente dois tipos, a relação das ideias e as questões de fato, e argumenta que já que nenhum dos tipos resulta em conhecimento metafísico, a metafísica é impossível. Kant, no entanto, reconhece quatro tipos de conhecimento, que ele classifica com base num par de distinções relacionadas.

A primeira distinção de Kant é entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*. O conhecimento é *a priori,* ou puro, se não derivar da experiência. O conhecimento que deriva da experiência é, em contraste, *a posteriori,* ou empírico. Se os solteiros comem suficientes vegetais é uma questão empírica, que somente pode ser respondida com base na experiência. Ter-se-ia que estudar a nutrição humana e então embarcar num inquérito mundial sobre solteiros para determinar seus hábitos de alimentação. Se os solteiros estão

casados, no entanto, é uma questão que pode ser respondida por qualquer competente falante de inglês sem qualquer outro tipo de experiência. Seria absurdo embarcar numa pesquisa sobre os solteiros do mundo para averiguar o *status* marital deles. “Solteiros não são casados” é, portanto, um conhecimento *a priori*, enquanto “solteiros não comem suficientes vegetais” é um *a posteriori*.

A segunda distinção de Kant é entre os julgamentos analítico e sintético. Julgamentos são formas lógicas que conectam um sujeito e um predicado. Os julgamentos mais básicos têm a forma *x é y*, onde *y* é uma propriedade atribuída ao tipo de entidade referida pelo conceito x.

Kant define um julgamento analítico como aquele em que a mera análise do conteúdo implícito no sujeito é suficiente para determinar que o predicado possa ser atribuído a ele. Julgamentos analíticos por decorrência tornam explícitos os predicados que pertencem ou que estão contidos num dado objeto. Julgamentos sintéticos, em contraste, conectam sujeitos aos predicados que não são inerentes a eles. “Solteiros não são casados” é um julgamento analítico, porque o termo sujeito “solteiro” significa “não casado masculino”, e assim o termo predicado “não casado” pode ser alcançado via análise do termo sujeito no qual ele está contido. “Solteiros não comem suficientes vegetais” é um julgamento sintético, já que “não comer suficientes vegetais” não está implícito em “homens não casados”, muito embora possa ocorrer que isso seja verdadeiro para eles.

O par de distinções de Kant define quatro tipos distintos de conhecimento: analítico *a priori*; analítico *a posteriori*; sintético *a priori* e sintético *a posteriori*. Se Hume está certo, no entanto, podem ocorrer instâncias de somente dois destes tipos. O conhecimento de relações de ideias precisa ser analítico *a priori*, porque tal conhecimento depende somente da análise dos termos em questão. E o conhecimento das questões de fato precisa ser sintético *a posteriori*, porque tal conhecimento depende da experiência para revelar as conexões que obtém no mundo.

Conhecimento analítico *a posteriori* é evidentemente absurdo, porque se a verdade é analítica, então ela não requer experiência para ser conhecida. E conhecimento *a priori* sintético é a antiga fantasia dos metafísicos racionalistas, cujo sonho de conhecer a verdade sobre a realidade somente por meio da razão foi totalmente desacreditado por Hume.

A resposta de Kant ao ceticismo de Hume no que se refere à possibilidade da metafísica diz respeito a se ela pode ou não produzir conhecimento sintético *a priori* sem cair de volta no racionalismo dogmático. A metafísica precisa ser *a priori* porque ela procura verdades necessárias e universais, enquanto o conhecimento *a posteriori* pode oferecer somente generalizações contingentes. A experiência pode nos dizer como o mundo é, mas não como ele precisa ser. E a metafísica precisa ser sintética porque ela procura nos informar sobre o mundo, enquanto os julgamentos analíticos nos informam somente sobre o significado dos nossos conceitos.

Kant deposita suas esperanças no conhecimento sintético *a priori*, e então na metafísica, de acordo com sua virada filosófica copernicana. Sua estratégia visa examinar o conhecedor, a fim de identificar e descrever as capacidades que permitem tais sujeitos a experimentar o mundo dos objetos. Se fosse bem-sucedido, este exame revelaria as condições que qualquer objeto de experiência precisa ter a fim de ser de alguma maneira experienciado. O conhecimento de tais condições da possibilidade da experiência seria sintético, porque ele pertenceria aos objetos reais da experiência, e seria *a priori*, porque se aplicaria necessária e universalmente aos objetos sem ser dependente das investigações empíricas sobre eles. A principal tarefa da *Crítica da razão pura* é então determinar as condições da possibilidade da experiência, e por decorrência restaurar e completar a metafísica como uma rigorosa disciplina filosófica, capaz de resistir e responder ao escrutínio empírico de Hume.

Kant denomina as condições que tornam a experiência possível de condições “transcendentais”, e o exame destas condições de “filosofia transcendental”. Filosofia transcendental tenta restaurar a possibilidade da metafísica fazendo uma nova distinção entre aparências, ou fenômeno, e as coisas-em-si, ou *noumena*.

A mais usual interpretação desta distinção – que foi aperfeiçoada e tornada popular por Friedrich Jacobi, quase imediatamente após o aparecimento da primeira crítica, e que tem tido considerável influência desde então – atribui a Kant a visão de que existem dois mundos separados, que são povoados por dois tipos separados de objetos.

Nesta interpretação Kant enfrenta diversas dificuldades que parecem ser intransponíveis (como elas tinham parecido a Jacobi, cujo desafio a Kant, que

foi instrumental em estimular o desenvolvimento do Idealismo alemão, será considerado no capítulo 3). Primeiro, há a pergunta de como afinal de contas Kant é justificado ao referir as coisas-em-si. As coisas-em-si, por definição, não aparecem em nossa existência, e então Kant pareceria não ter base para afirmar conhecer que elas existem. Segundo, se a existência das coisas-em-si é óbvia, a natureza de sua relação com o mundo das aparências torna-se então um mistério altamente resistente à explicação.

Já que a interpretação dos dois mundos da filosofia transcendental gera estes problemas, que muitos consideram como intratáveis, uma alternativa promissora atribui a Kant a visão de que existe somente um mundo, sobre o qual somos capazes de adotar duas diferentes perspectivas. De um lado, podemos conceber o mundo na maneira que ele é experimentado por nós, em virtude de nossas capacidades de representação. E, por outro lado, podemos conceber o mundo como ele é em si, independentemente de ser representado ou experimentado por nós. Segundo esta interpretação, fenômeno e *noumena* não designam dois mundos separados, mas, em vez disso, duas maneiras diferentes de pensar ou de caracterizar o único mundo que conhecemos.

A filosofia transcendental tenta tornar a metafísica possível limitando estritamente suas afirmativas sobre o conhecimento a aparências, ou objetos como foram experimentados por nós. Se Kant estiver correto, podemos saber que certas coisas são necessária e universalmente verdadeiras para todos os possíveis objetos da experiência, ou fenômenos. Uma vez que é impossível para nós experimentar objetos que não possuem as condições determinadas por nossa capacidade de representação, podemos saber *a priori* que todas as aparências precisam ter aquelas condições. Mas como objetos-em-si, nada podemos saber. Isso porque não podemos nunca encontrar as coisas como elas são, independentemente de ser encontradas por nós, a experiência não pode nos dar um conhecimento *a posteriori* do caráter noumenal do mundo. Da mesma forma, não podemos ter um conhecimento *a priori* das coisa-em-si, uma vez que as condições da possibilidade da experiência que limitam as aparências não se aplicam. Todos os objetos da experiência precisam ter estas condições, ou caso contrário não poderão ser experimentados, mas as coisas-em-si não precisam se conformar aos limites impostos por nossas capacidades de representação, uma vez que elas são por definição nunca representadas.

A limitação do conhecimento *a priori* sintético aos objetos da experiência leva Kant a caracterizar a metafísica como “ideal transcendental” e “empiricamente real”. A realidade empírica da metafísica indica que as condições da possibilidade da experiência de fato precisam e realmente se aplicam a todos os objetos que aparecem a nós. A idealidade transcendental da metafísica indica que as condições da possibilidade da experiência se aplicam somente a aparências, e não podem nunca ser atribuídas às coisas-em-si. Esta é uma das conclusões mais importantes que Kant tira de sua revolução copernicana em filosofia: precisamos permanecer resolutamente agnósticos no que se refere àquilo que transcende nossa experiência, porque somos constitucionalmente incapazes de conhecer seja lá o que for e qualquer coisa que seja sobre isso.

*As condições da possibilidade da experiência*

Se a metafísica demanda a especificação das condições da possibilidade da experiência, então a filosofia precisa começar com um relato da própria experiência. A experiência envolve, de acordo com Kant, a representação mental dos objetos, e ela identifica duas condições que são necessárias para fazer tal representação possível.

A primeira condição da representação mental de um objeto é que o objeto precisa ser encontrado pela mente ou ser levado a ela. Kant refere à capacidade de levar um objeto à mente como intuição. Nós intuímos objetos por meio de nossos sentidos, e deste modo Kant refere à forma humana de intuição como sensibilidade. Ele reconhece como uma possibilidade teórica a de um ser com a capacidade para a intuição intelectual encontrar objetos diretamente através da mente sem qualquer mediação sensória, mas rejeita a visão, sustentada por muitos racionalistas, de que os humanos têm esta habilidade.

A segunda condição da representação mental de um objeto é que o objeto precisa ser reconhecido como o objeto particular que ele é. Kant refere à capacidade de reconhecer objetos como compreensão. Compreensão recebe intuições indeterminadas da sensibilidade e emprega conceitos para fazer julgamento no que se refere a determinado caráter dos objetos da experiência.

Kant escreve enfaticamente que os conceitos sem intuições são vazios, mas

intuições sem conceitos são cegas. Não podemos usar conceitos para entender o mundo a menos que recebamos informações de nossos sentidos com os quais possamos julgar, mas somente as intuições não podem nos informar sobre o mundo até que elas possam ser entendidas. A experiência dos objetos depende assim da interação da sensibilidade e da compreensão.

O projeto de especificar as condições da possibilidade da experiência, portanto, divide-se perfeitamente em dois pedaços distintos. Kant primeiro investiga as condições da possibilidade da sensibilidade na "Estética transcendental", e então se volta às condições da possibilidade de compreensão na "Analítica transcendental", que constitui a primeira metade da "Lógica transcendental". O objetivo destas duas investigações é determinar o que sendo conhecido como *a priori* é verdadeiro para todos os objetos da experiência.

As intuições particulares que são recebidas através da sensibilidade não podem naturalmente ser conhecidas *a priori*. Não podemos saber o que iremos encontrar até que o encontremos. Kant acredita ser possível, no entanto, saber algo *a priori* sobre a forma que qualquer intuição sensória possível precisa tomar. Todas as intuições sensórias, considera Kant, aparecem no tempo, e todas as intuições sensórias que referem a mente a algo que está fora dela aparecem no espaço. Kant então refere ao espaço e ao tempo como as formas da intuição.

Kant oferece dois argumentos em apoio a sua posição sobre o espaço e o tempo. O primeiro argumento, que ele chama de "exposição transcendental", considera que a geometria é um conhecimento *a priori* sintético, e a razão para que isso pudesse ser verdadeiro era a de que o espaço e o tempo deveriam ser formas *a priori* de intuição. Este é um exemplo clássico do que ficou sendo conhecido como argumento transcendental. Este tipo de argumento considera que *x* é um fato dado, para depois então se elaborar a prova de que alguma condição ou conjunto de condições precisa existir para explicar a possibilidade de *x*. Os argumentos transcendentais podem falhar se a conexão entre as condições estipuladas e o fato dado que eles propositadamente tornam possível não é suficientemente bem-estabelecido, ou se um dado fato propositadamente é colocado em dúvida. A exposição transcendental de Kant sobre o espaço e o tempo é frequentemente acusada de falhar na segunda opção, uma vez que muitos duvidam que a geometria

seja de fato um conhecimento *a priori* sintético. Se a geometria é uma disciplina analítica, deduzindo as conclusões que estão implícitas em suas definições iniciais e axiomas, então a exposição transcendental de Kant do espaço e do tempo não pode sair do chão.

O segundo argumento de Kant, que ele chama de "exposição metafísica", não depende das afirmações duvidosas sobre o *status* da geometria. Ele busca demonstrar que as ideias de espaço e do tempo derivam da experiência de objetos particulares, uma vez que a experiência de qualquer objeto particular já os pressupõe. A ideia de espaço não pode ser alcançada via a inferência indutiva de que todo objeto que até o momento se tornou distinto de mim foi espacial, já que para eu experimentar mesmo um objeto como distinto de mim ele precisa estar localizado no espaço. Do mesmo modo, a ideia de tempo não pode ser alcançada via a inferência indutiva de que todas as minhas representações que apareceram simultaneamente ou sucessivamente uma em relação à outra foram temporais, uma vez que, para eu experimentar mesmo um simples conjunto de representações como relativamente simultâneo ou sucessivo, as representações precisam estar localizadas no tempo.

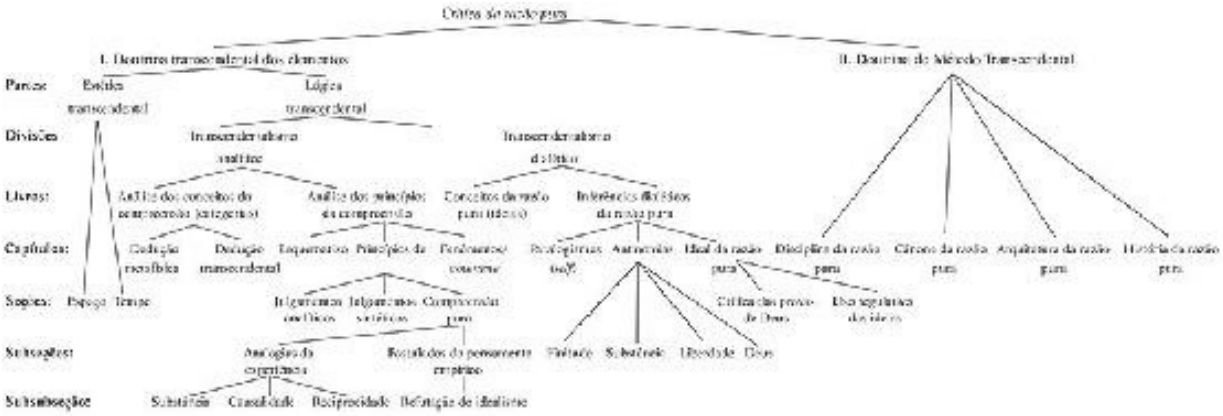



**Figura 2.2** ***Crítica da razão pura*** **de Kant**

Kant conclui que o espaço e o tempo são formas *a priori* de sensibilidade, e por consequência eles são um ideal transcendental e empiricamente real. Todos os objetos de nossa experiência precisam estar no espaço e tempo, mas espacial e temporalmente não são propriedades das coisas-em-si. De fato, é somente em relação à sensibilidade humana que faz sentido falar de espaço e

tempo.

A compreensão, que Kant iguala a pensar e que emprega conceitos para fazer julgamentos sobre intuições sensórias, é necessária para se ter experiência de determinados objetos e eventos. A sensibilidade nos oferece um oceano de dados brutos, que Kant chama de cópia da intuição, e conceitos são instrumentos que a mente utiliza para unificar elementos desta cópia em percepções discretas. Nós respondemos à estimulação sensória pelo julgamento, por exemplo, de que “as baleias são enormes” ou “o telefone está tocando”.

A maior parte dos conceitos que nós empregamos deriva da experiência ou, como Hume teria dito, de nossas impressões do mundo. Se nunca tivéssemos experienciado as baleias ou os telefones não teríamos desenvolvido os conceitos de “baleia” ou “telefone”. O uso legítimo de tais conceitos depende de uma justificativa *a posteriori*. Enquanto o mundo conter baleias e telefones, nossos relatos do mundo podem empregar os conceitos correspondentes. Mas se surgir um dia quando as baleias estiverem extintas ou os telefones tornarem-se obsoletos, então estes conceitos serão relegados à redação da história e à ficção.

Kant acredita, no entanto, que existam conceitos *a priori*, conceitos que não derivam da experiência, mas que em vez disso contribuem para tornar a experiência possível. Seu argumento para esta afirmativa envolve dois importantes passos. A “dedução metafísica” tenta demonstrar que certo conjunto de conceitos, que Kant denomina de “categorias”, é necessário à operação de compreensão, e por decorrência a todo e qualquer pensamento. A “dedução transcendental” tenta então demonstrar que estas mesmas categorias são também condições necessárias à possibilidade da experiência de determinados objetos. Juntas estas duas deduções buscam refutar o princípio empírico de que todas as ideias precisam derivar das impressões, demonstrando que ao menos algumas ideias ou conceitos precisam ser operacionais a fim de tornar a experiência de determinadas impressões possível.

A dedução metafísica questiona se há alguns conceitos que são pressupostos por todo ato de julgamento, e por consequência por todo o pensamento. Uma vez que existe um indefinido número de julgamentos possíveis, a questão pode parecer irrespondível, mas Kant afirma que todos

os julgamentos possíveis podem ser classificados num número infinito de tipos. Ele enumera estes tipos na “Tabela de julgamentos”, e então argumenta que cada tipo pressupõe o uso de certos conceitos, que precisam, portanto, ser *a priori* e que são identificados na “Tabela das categorias”.

Considere os julgamentos “algumas pessoas são mulheres” e “algumas árvores são decíduas”. Estes dois julgamentos diferem no que diz respeito aos seus conteúdos, porque eles empregam diferentes conceitos empíricos para nos informar sobre coisas bem diferentes. Mas de acordo com a classificação de Kant eles partilham a mesma forma, e assim implicitamente se apoiam no uso das mesmas quatro categorias. A referência a “algumas” pessoas e árvores (como algo distinto de “uma” ou “todas” destas coisas) invoca o conceito de pluralidade, a ideia de que há mais do que um tipo de entidade que serve como o assunto do julgamento. O verbo “ser” invoca o conceito de realidade, a ideia de que o predicado descreve afirmativamente o assunto. E as assertivas de categoria de que algumas pessoas são mulheres e algumas árvores são decíduas invocam ainda mais os conceitos de substância e existência, a ideia de que existem de fato entidades no mundo que correspondem aos termos do julgamento, e que possuem a propriedade nomeada pelo predicado. Assim todo julgamento desta forma, independentemente de seu conteúdo particular, é tornado possível pelas categorias de pluralidade, realidade, substância e existência.

A classificação de Kant permite precisamente 81 diferentes tipos de julgamento (porque cada tipo é definido por quatro atributos, e há três valores que cada atributo pode fazer, havendo assim 34 possibilidades), que se apoiam em precisamente 12 categorias (uma para cada valor possível de cada atributo, ou 3 x 4). Estas categoria são: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância/acidente, causa/efeito, interação recíproca, possibilidade, existência e necessidade. Kant pondera que, sem estes conceitos, julgamento algum, e, portanto, compreensão ou pensamento algum, seria possível. Se isso for verdade, então as categorias não poderiam derivar da experiência, mas precisam ter uma origem *a priori* na própria mente. Por esta razão Kant se refere às categorias como os conceitos puros da compreensão.

A dedução transcendental busca demonstrar que as categorias podem legitimamente ser aplicadas à experiência, apesar do fato de não derivarem

dela. É, pois, sobre esta seção notoriamente difícil da primeira crítica que a resposta de Kant ao empirismo em última instância se abriga.

A dedução transcendental precisa mostrar que as categorias não são as únicas condições da possibilidade de pensar, mas também condiciona a possibilidade da experiência. A experiência, assinala Kant, requer um sujeito que persiste no tempo e é capaz de reter e conectar seus conteúdos mentais de um momento ao próximo. Sem tal autoconsciência unificada um sujeito pode receber estimulação sensória, mas ser incapaz de processar estes dados brutos. Cada estímulo sensório estaria radicalmente isolado do resto, e tudo o que a consciência de um sujeito pudesse possuir nunca poderia chegar a experimentar determinados objetos e eventos. Tal experiência requer então que os dados brutos da sensação, que Kant denomina de cópia da intuição, possam ser sintetizados pela mente de várias maneiras. A mente apreende a cópia, a reproduz na memória, e a reconhece como um objeto ou evento particular. Estas sínteses, argumenta Kant, precisam empregar as categorias, os conceitos que permitem a compreensão unificar o material que recebe da sensibilidade. As categorias são assim necessárias para explicar o fato de que temos que experimentar determinados objetos e eventos, e não meramente ter consciência de estímulos sensórios indistinguíveis.

Da dedução transcendental Kant conclui que Hume está errado ao afirmar que todas as ideias precisam derivar de impressões, e da mesma forma está errado ao declarar a ilegitimidade de toda ideia cujo *pedigree* experiencial não possa ser rastreado. Os puros conceitos da compreensão não derivam das impressões, mas sua aplicação em nossos relatos da experiência é perfeitamente legítima, uma vez que eles tornam nossa experiência possível e portanto nos dão um conhecimento sintético *a priori* de sua constituição. Da dedução transcendental, em outras palavras, Kant conclui que a metafísica sobrevive ao mais cético desafio empírico.

### *O conhecimento metafísico e seus limites*

O restante da *Crítica da razão pura* é dedicado a três tarefas: (1) especificar o conhecimento metafísico que uma aplicação adequada das categorias oferece; (2) estabelecer os limites adequados do conhecimento metafísico e (3) explicar a propensão humana para ignorar estes limites e

tolerar a especulação injustificável.

A dedução transcendental tem como objetivo estabelecer a afirmativa geral de que as categorias condicionam toda a experiência possível, mas Kant precisa ainda determinar os aspectos específicos dos objetos e suas inter-relações que estas condições tornam necessárias. Ela precisa enumerar assim os julgamentos sintéticos *a priori* específicos sancionados pelos conceitos puros da compreensão. Kant chama estes julgamentos de princípios da compreensão pura, e ele identifica precisamente doze deles, ou um por categoria.

Aplicando as categorias o primeiro passo é identificar as marcas através das quais elas podem ser reconhecidas em nossa experiência. Com respeito aos conceitos empíricos isso é trivial, uma vez que a identificação das marcas tem sido abstraída da experiência. O conceito de "réptil", por exemplo, é parcialmente definido pela marca de "sangue-frio", que tem sido abstraído de nossa experiência sensível com os lacertídeos, tartarugas, cobras e crocodilos. Mas as categorias são conceitos puros, não abstraídos da experiência, portanto suas marcas definidoras não correspondem a qualquer coisa sensível. Nunca tivemos, por exemplo, a impressão de uma conexão necessária, e assim não é claro como podemos determinar e reconhecer as marcas sensíveis da operação de causalidade em nossa experiência.

A solução de Kant é identificar um terceiro tipo de representação que possa mediar entre os conceitos puramente lógicos da compreensão e as intuições da sensibilidade em virtude dela ter algo em comum com ambos. O que os conceitos e as intuições têm em comum é a temporalidade, a forma de todas as representações, e assim estas representações mediadoras, que Kant chama de "esquema", são translações temporais das categorias que nos permitem reconhecer as aparências destes conceitos puros em nossa experiência.

A categoria de "substância", por exemplo, é definida como "aquela que é sujeito, mas nunca um predicado". Mas esta definição puramente lógica não nos pode dizer que aparências sensíveis se qualificam como substâncias, já que não nos dizem que características sensíveis marcam algo como "aquela que é sujeito, mas nunca um predicado". Kant oferece como esquema temporal de substância, no entanto, "permanência do real no tempo", que nos permite reconhecer a substância como aquela que tolera sem alteração aquela que é transitória.

O esquema nos mostra como é possível aplicar as categorias à experiência sensível, mas isso não nos oferece ainda o conhecimento sintético *a priori* que Kant procura. Tal conhecimento metafísico requer mostrar como as categorias precisam ser encontradas na experiência sensível, como o mundo como ele nos aparece precisa se adequar ao esquema. Kant produz para este fim os argumentos transcendentais que visam provar que cada um dos doze esquemas serve como condição necessária à possibilidade de um dado tipo de experiência. Estes argumentos produzem doze princípios, os princípios da compreensão pura, cada um dos quais é um julgamento sintético *a priori* que expressa a maneira que uma categoria particular esquematizada necessariamente estrutura nossa experiência do mundo. Os doze princípios são divididos em quatro grupos, que Kant chama de “axiomas da intuição”, “antecipações da percepção”, “analogias da experiência” e “postulados do pensamento em geral”.

A Tabela 2.1 apresenta a relação entre as tabelas de Kant dos julgamentos, categorias, esquema e princípios.

O mais importante princípio para o propósito de responder a Hume é a segunda analogia da experiência, que sustenta que precisamos experimentar cada evento como causalmente determinado. A segunda analogia começa observando que nós experimentamos não somente mudanças em nossa representação mental, mas também alterações dos objetos, e pergunta como o último tipo de experiência é possível. Kant argumenta que experimentar a alteração de um objeto envolve mais do que meramente experimentar uma mudança de representações, uma vez que a última ocorre mesmo na experiência de objetos estáticos que não estão sofrendo alteração. Para experimentar uma alteração, sustenta Kant, eu preciso levar em conta a ordem das sucessivas representações como necessária e irreversível, porque são estes critérios que distinguem tal experiência da experiência de um objeto estático.

Para pegar o exemplo de Kant, ao perceber uma casa eu preciso primeiro ver o telhado, depois as janelas e finalmente a porta. Mas posso também observar a casa de baixo para cima, ou da esquerda para a direita, ou em qualquer outra ordem que desejar. Em qualquer caso minha experiência é sucessiva, envolvendo uma série de representações que substitui outra em minha mente, mas em caso algum o mero fato da sucessão representacional é

suficiente para me fazer experimentar a própria casa em alteração. Para experimentar a mudança na casa em si, como a janela se quebrando por uma bola, eu tenho que levar em conta a ordem das representações sucessivas como necessária e irreversível.

Toda vez que eu considerar que é possível rearranjar a ordem das representações experimentadas de acordo com o meu desejo – por exemplo, colocando a janela de volta no lugar e retornando a bola na rua –, então eu preciso considerar a experiência como produto de minha imaginação em vez de considerar como sendo a alteração real de um objeto. Experimentar a alteração real é experimentar a ordem da sucessão representacional como necessária e irreversível, que requer, afirma Kant, no que se refere às representações sucessivas como seguindo uma da outra de acordo a uma regra, que é considerá-las como causalmente relacionadas uma com a outra. Nós podemos então saber *a priori*, conclui Kant, que todo evento precisa ser experienciado como tendo uma causa, porque de outra forma ele não poderia de forma alguma ser experimentado como um evento.

| JULGAMENTOS | CATEGORIAS | ESQUEMA | PRINCÍPIOS |
|---|---|---|---|
| **Quantidade** | | | **Axiomas da intuição** |
| Universal | Totalidade | Todas (unidades) | |
| Particular | Pluralidade | Algumas (unidades) | Todas as instituições são |
| Singular | Unidade | Uma (unidade) | magnitudes extensivas |
| **Qualidade** | | | **Antecipações da percepção** |
| Afirmativa | Realidade | Ser | |
| Negativa | Negação | Não ser | Todas as percepções têm |
| Infinito | Limitação | Grau de ser | magnitudes intensivas |
| **Relação** | | | **Analogias da experiência** |
| Categórico | Substância/acidente | Permanência/impermanência | Substância permanece permanente |
| Hipotético | Causa/efeito | Sucessão governada pela lei | Eventos governados por causa e efeito |
| Disjuntivo | Reciprocidade | Coexistência governada por lei | Coexistindo substâncias recíprocas |
| **Modalidade** | | | **Postulados do pensamento empírico** |
| Problemático | Possibilidade/impossibilidade | Existência concebível no tempo | Graus com as condições de intuição/conceitualização |
| Afirmativo | Existência/não existência | Existência em algum tempo | Graus com as condições materiais da experiência (sensação) |
| Apodítico | Necessidade/contingência | Existência em todos os tempos | Requerido pelas condições universais da experiência |

**Tabela 2.1 Tabelas de Kant**

A segunda analogia não se propõe resolver o problema da indução, ou demonstrar que podemos conhecer *a priori* as relações causais que se obtém entre fenômenos particulares. Ela não se propõe sequer demonstrar que nossos julgamentos *a posteriori* no que se refere às relações causais particulares serão sempre precisos. A segunda analogia afirma, no entanto,

provar o princípio da razão suficiente, o princípio de que todo evento precisa ter uma causa, que os racionalistas consideraram sem justificativa e que Hume ceticamente desconsiderou.

Os doze princípios da compreensão pura, juntos com as duas formas de intuição pura, exaurem nosso conhecimento metafísico, de acordo com Kant. Podemos saber *a priori* que todas as aparências serão espaçotemporais e se conformarão aos princípios que tornam nossa compreensão, e assim a experiência, possível. Mas o resto de nosso conhecimento das aparências precisa ser, *a posteriori*, derivada de experiências particulares de objetos particulares e eventos. E podemos não ter qualquer conhecimento de coisa alguma que transcenda nossa experiência. Podemos saber nada da existência de quaisquer entidades supostas pelas quais nossa experiência não oferece evidência, e podemos saber nada das coisas-em-si, de coisas como se elas fossem livres de serem experimentadas por nós.

Infelizmente, identificar os limites do conhecimento metafísico não é a mesma coisa que ser fiel a eles, e Kant argumenta que as criaturas racionais são necessariamente propensas a ultrapassar os limites estabelecidos por suas próprias capacidades cognitivas. Somos propensos, ou seja, aquilo que Kant denomina de ilusão transcendental, a um tipo de erro metafísico causado pela operação da própria razão.

Razão, que Kant discute na “Dialética transcendental” (a segunda metade da “Lógica transcendental”), é a terceira e final competência cognitiva tratada na primeira crítica. Sensibilidade é a capacidade de receber intuições, e compreensão é a capacidade de usar conceitos para julgar aquelas intuições. Razão, como Kant a define, é a capacidade de fazer inferências que conectam julgamentos com silogismos. Por exemplo, a experiência e a compreensão produzem os julgamentos que “pessoas são mortais” e “a Rainha da Inglaterra é uma pessoa”. A razão então produz a inferência que “a Rainha da Inglaterra é mortal”. O uso da razão para fazer inferências de nossos julgamentos no que se refere à experiência é necessário à unificação de nosso conhecimento *a posteriori* num sistema coerente do tipo que a ciência empírica aspira oferecer. A razão contribui a esta tarefa subordinando os julgamentos particulares a princípios que se tornam crescentemente gerais. Por exemplo, os julgamentos de que “as pessoas são mortais”, “os peixes são mortais” e “os pássaros são mortais” podem ser agrupados sob o julgamento

mais geral de “os animais são mortais”. “Animais são mortais” e “plantas são mortais” são instâncias de uma verdade mais geral que “os seres vivos são mortais”. E “os seres vivos são mortais”, juntamente com “as coisas não vivas decaem”, está subordinada a um julgamento mais geral desta sequência: “todas as coisas morrem”.

Kant caracteriza esta atividade da razão como uma tentativa de encontrar a condição que explica um dado julgamento ou um conjunto de julgamentos. “As pessoas são mortais”, por exemplo, uma vez que elas estão sujeitas à condição de “os animais são mortais”. “Animais são mortais”, uma vez que eles estão sujeitos à condição de “os seres vivos são mortais”. E “os seres vivos são mortais”, uma vez que eles estão sujeitos à condição de “todas as coisas morrem”. A razão não é diferente de uma criança pequena que incansavelmente pergunta “por quê?” em resposta a cada resposta oferecida, recusando cessar suas perguntas na esperança de finalmente encontrar alguma coisa que seja a última condição de tudo e que em si não demanda mais explicações, algo que Kant se refere como o incondicionado.

A busca para determinar as condições que explicam as nossas experiências não é em si algo problemático sendo, de fato, indispensável para a codificação do conhecimento empírico. Ao mesmo tempo, no entanto, esta busca provoca uma ilusão transcendental, de acordo com Kant. A razão é orientada por sua própria atividade, ele argumenta, para conceituar os parâmetros incondicionados de suas cadeias inferenciais, e para especular sobre a existência de entidades que correspondem a estes conceitos Kant chama os conceitos gerados desta maneira de “ideias”, ou conceitos puros da razão. Ele identifica precisamente três, cada um dos quais resulta da busca de uma forma distinta de cadeia silogística ao seu imaginado fim. Fazendo inferência no que se refere a sequências de condições causais e de seus efeitos, por exemplo, leva ao pensamento de algo que pode iniciar tal sequência, o pensamento de uma causa não causada ou ser livre. Os outros dois conceitos puros da razão identificados por Kant são Deus e a alma imortal.

As ideias são conceitos puros ou *a priori* porque eles não derivam de impressões, mas em vez disso da própria operação da mente. Ao contrário dos conceitos puros da compreensão, no entanto, as ideias não podem nos dizer algo sobre o mundo. Categorias necessariamente se aplicam à nossa

experiência do mundo porque elas tornam isso possível. As ideias, por contraste, surgem de nossos esforços de unificar nosso conhecimento empírico, mas não são solicitados a explicar a possibilidade da própria experiência. Uma vez que elas não derivam nem da experiência nem a tornam possível, o conceito puro da razão não tem aplicação legítima em nossos relatos do mundo.

No entanto, a ilegitimidade das ideias da razão não impede alguém parar de pensar sobre elas. Somos levados a elas uma vez e outra vez através das atividades normais de nossa própria racionalidade, e isso acaba tornando muito fácil o debate sobre a alma, a liberdade e Deus. Não obstante, uma das afirmativas centrais da filosofia crítica é que tais discussões não produzem qualquer conhecimento, uma vez que os conceitos em pauta transcendem nossa experiência e não desempenham qualquer função para tornar isso possível. Pensamentos e conversações envolvendo as ideias da razão, de acordo com Kant, levam não ao conhecimento, mas a duas espécies de ilusão transcendental que ele denomina de “paralogismo” e “antinomia”.

Os paralogismos resultam de uma inferência enganosa que afirma ser o sujeito da experiência ele mesmo uma substância. Tendo cometido este erro, é muito natural a tentativa de caracterizar o supostamente *self* substancial, que logo leva a afirmativas referentes à identidade, indivisibilidade e imortalidade da alma. Veneráveis e fascinantes como são os debates que cercam estas questões, o argumento de Kant é de que toda a “disciplina” a qual eles tradicionalmente pertencem, ou seja, a da psicologia racional se apoia numa grande confusão entre a consciência empírica e a ideia da alma. As proclamações subsequentes sobre “a alma” e suas propriedades são, portanto, nem verdadeiras nem falsas, mas em última instância sem sentido.

### *As antinomias*

As antinomias são ilusões de dupla face nas quais as sequências regressivas da inferência racional levam à hesitação entre posições mutuamente contraditórias sobre as ideias da razão. Ao se contemplar as cadeias causais, por exemplo, é-se levado à consideração da possibilidade de que tais cadeias terminam numa causa não causada, assim como à possibilidade de que tais cadeias sejam infinitas. Contemplando os seres

contingentes, que ocorrem de existir porque outros seres os trouxeram à vida, leva à consideração da possibilidade de que há um ser necessariamente existente, assim como a possibilidade de que todos os seres são contingentes. Da mesma forma, a razão gera antinomias no que se refere à questão de se o universo é ou não é finito, e se o universo é em última instância composto de partes simples que não podem ser mais subdivididas.

Para cada uma das quatro antinomias Kant constrói um par de argumentos que afirma mostrar que cada uma das posições opostas leva necessariamente à outra. Na terceira antinomia, por exemplo, o pressuposto de que a liberdade que existe no mundo gera uma contradição e, portanto, prova de que podem existir somente cadeias ininterruptas. De outra forma, no entanto, o pressuposto de que existem somente cadeias causais ininterruptas também gera uma contradição e, portanto, prova de que precisa haver liberdade. Se os dois argumentos são aceitáveis, como insiste Kant em dizer que são, então a razão pareceria ser abandonada, rodando sem rumo entre as duas alternativas sem condições para se decidir entre as duas.

As antinomias podem ser resolvidas, urge Kant, mas somente distinguindo de forma estrita entre as aparências e as coisas-em-si. Nós sabemos da segunda analogia, por exemplo, que precisamos experimentar todo evento como se ele tivesse uma causa, o que significa dizer que nunca experimentaremos a liberdade. Isso significa que a antítese da terceira antinomia, que afirma que não há liberdade, precisa ser a verdade das aparências. É possível, no entanto, pensar na tese que afirma que há liberdade, como sendo a verdade das coisas-em-si. Isso resolveria a antinomia uma vez que a tese e a antítese não se contraditariam, já que um pertence ao mundo como ele surge e o outro ao mundo como é em-si. Embora esta resolução não constitua uma prova de que existe verdadeiramente liberdade no mundo, porque permanece impossível saber qualquer coisa sobre o que transcende nossa experiência, isso serve como um importante lembrete de que é impossível pensar em liberdade como sendo algo compatível com a necessidade causal que governa toda nossa experiência.

São estas inúmeras ilusões transcendentais que Kant refere na famosa frase de abertura do Prefácio da *Crítica da razão pura*, quando ele escreve: “A razão humana tem o peculiar destino numa espécie de suas cognições que

está tomada de questões que não pode desconsiderar, uma vez que elas lhe são oferecidas como problemas pela própria natureza da razão, mas que ela também não pode resolver, uma vez que elas transcendem toda capacidade da razão humana" (CPR: 99). A missão da primeira crítica não é pretender responder estas questões, mas em vez disso estabelecer os limites do conhecimento humano e por seu intermédio demonstrar que elas são irrespondíveis.

Com base na sua avaliação de nossas capacidades cognitivas, Kant conclui que é demonstravelmente certo que ninguém jamais pode saber se existe a imortalidade, ou a liberdade ou Deus. Isto pode soar desapontador, mas Kant considera isso uma grande vitória, já que isso significa que o determinismo de Hume é dogmático e injustificável. Se Kant estiver certo, a possibilidade da liberdade permanece existindo.

## As obrigações da liberdade e a autonomia da razão

### *A razão prática*

Imagine duas aranhas copulando. O macho fecunda a fêmea, momento no qual ela percebe que ele não tem qualquer outra utilidade para ela. E ela está faminta. Assim ela despedaça seu companheiro e o devora. Este é o fascinante comportamento animal, o conteúdo de filmes documentários e dos cursos de ciência do secundário que encantam com as maravilhas da natureza. A aranha fêmea é a estrela do *show*.

Agora dois seres humanos estão copulando. O macho, tendo se satisfeito, descobre que a fêmea já não lhe tem qualquer serventia. E ele está faminto. Assim ele despedaça sua companheira e a devora. Este não é o fascinante comportamento animal. Trata-se de um crime horrendo, pelo qual o macho é responsável e merece ser punido. O único *show* no qual ele é a estrela é a de seu próprio julgamento.

Kant insiste que só podemos justificar a distinção que fazemos entre estes dois casos se nós nos concedemos a liberdade. Se o determinismo fosse verdadeiro, poderíamos ainda registrar nossa repulsa e horror quando uma pessoa mata a outra, mas não faria mais sentido considerar o assassino moralmente responsável do que acusar uma aranha de assassinar seu companheiro. Segundo a hipótese determinista, um destes casos iria

certamente nos desagradar mais do que o outro, mas não faria sentido fazer uma precisa distinção qualitativa entre eles.

Ambos os casos seriam situações nas quais os animais realizam feitos que as condições e as forças preexistentes os obrigam a realizar. E em nenhum dos casos faria sentido acusar o animal por seu comportamento, uma vez que o animal não pode ser acusado de fazer algo que é forçado a fazer. A chuva não pode ser acusada de nos molhar, o sol não pode ser acusado de queimar a nossa pele, e se o determinismo é verdadeiro, então as pessoas não podem também ser acusadas de fazerem algo desagradável. Se o determinismo é verdadeiro, então as pessoas são simplesmente animais complicados, e como todos os animais somos parecidos aos sistemas meteorológicos, produzindo uma variedade de efeitos, alguns dos quais nos parecem mais prazerosos que outros, mas em relação aos quais não temos qualquer responsabilidade. Assumir a responsabilidade por nossas ações, e fazer o julgamento de nosso comportamento, dependerá de se rejeitar o determinismo e atribuir liberdade aos seres humanos.

A *Crítica da razão pura* não prova que somos livres, mas nos permite pensar de nós mesmos como livres, uma vez que seu exame dos limites do conhecimento chega à conclusão de que o determinismo não pode ser conhecido como verdadeiro. A *Crítica da razão prática* começa com um lembrete deste resultado, e então desenvolve um exame do papel da racionalidade na ação humana. Seu principal objetivo é mostrar que a vontade do ser humano é capaz de ser demonstrada pela razão pura, que somente a razão pode ser "prática" no sentido de que pode estabelecer metas e nos motivar a persegui-las. Kant iguala tal determinação racional da vontade com liberdade, e desta forma com a capacidade do labor moral, porque isso resulta em ser autodeterminante, em vez de ser determinado por condições externas e forças pelas quais não somos responsáveis. Depois de argumentar que a razão pura pode ser prática, a segunda crítica então tenta especificar os critérios que determinam nossos deveres, e assim avaliar a relação apropriada entre a religião e a moralidade.

Kant define a vontade como "a faculdade de produzir objetos que correspondem a representações ou a de causar efeitos em tais objetos (caso o poder físico seja suficiente ou não), ou seja, a de determinar sua causalidade" (CPrR: 148). Por exemplo, se estou faminto e tenho uma *pizza* na cabeça,

estou capacitado para decidir se sou capaz de produzir uma *pizza* verdadeira. Há uma variedade de maneiras através das quais posso realizar este objetivo – fazer eu próprio a *pizza*, pegar o carro e sair à procura de uma *pizza*, encomendar uma *pizza* para ser entregue – assim como há uma variedade de maneiras nas quais posso fracassar. Mas ter um desejo é simplesmente ser capaz de adotar a atitude de buscar um objetivo, ser capaz de orientar a ação de alguém por meio de princípios intencionais.

Kant considera um fato óbvio nossa capacidade de desejar. A questão central, no entanto, é se nossa manifestação de desejo pode ser determinada por considerações puramente racionais, ou se os objetivos que nós adotamos são sempre condicionados por fatores empíricos. São inúmeros os exemplos de tal condicionamento empírico: se está frio, estabelecemos o objetivo de nos aquecer; se estamos famintos, estabelecemos o objetivo de encontrar alimento; se estamos cansados, estabelecemos o objetivo de descansar um pouco. Cada um destes objetivos é uma resposta razoável a determinadas condições, mas responder a dadas condições numa maneira razoável não qualifica a resposta como desejo racional no sentido de Kant. Desejo puramente racional envolve tomar a decisão de adotar e perseguir objetivos que estão inteiramente livres de fatores empíricos, mas que se originam da natureza da própria razão, e que por decorrência pode ser adotado por qualquer e todos os agentes que se declaram racionais.

Um objetivo que recai sobre todos os agentes racionais para ser adotado demanda um princípio intencional objetivamente requerido que Kant chama de lei. Se o desejo puramente racional for possível então isso dependerá se qualquer objetivo subjetivo ou “máximas”, que as pessoas utilizam para orientar seu comportamento se qualifica como leis que derivam sua força obrigatória somente da razão.

A maior parte das máximas claramente não tem este *status*. Os agentes normalmente orientam suas ações de acordo com princípios escolhidos em virtude de seu esperado sucesso em satisfazer as necessidades e os desejos do indivíduo nas circunstâncias em que ele se encontra. Estes princípios não elevam o *status* das leis objetivas, já que as necessidades, desejos e circunstâncias variam. Os princípios que maximizam a satisfação de um indivíduo podem servir outros muito pouco ou de forma alguma.

Kant conclui, portanto, que máxima alguma definida pelo desejo por um

objeto particular ou resultado pode se qualificar como uma lei que se impõe a todos os agentes racionais. Nós todos buscamos a felicidade, mas a variação nas coisas particulares que nos tornam felizes significa que a validade das máximas que buscam satisfazer os desejos alcança somente àqueles que de forma contingente têm casualmente os desejos em pauta. Tais máximas representam o que Kant chama de "imperativos hipotéticos", princípios intencionais que alguém precisa adotar se somente eles servem como meio a um fim que eles cultivam. Leis da razão, em contraste, aplicar-se-iam necessária e universalmente a todos os agentes racionais. Tais princípios seriam absoluta ou "categoricamente" unificadores, e poderiam se impor a todos nós que os adotam como fins em si, a despeito de se eles servem para avançar ou frustrar os outros fins que qualquer um de nós pode ter.

É através de nossa consciência de tais obrigações absolutas, afirma Kant, que percebemos a habilidade da razão de ser prática, e assim de nossa liberdade. Todos sabemos, afirma Kant, da necessidade absoluta de seguir certos princípios, e de nossa habilidade em morrer em vez de abandoná-los. É esta consciência de nossa habilidade de sacrificar tudo por certos princípios que nos revela seu caráter unificador absoluto, a precedência que eles adquirem sobre todo desejo natural e convenção social.

Kant não afirma que todo ser humano sacrificaria a felicidade a fim de cumprir suas obrigações, mas ele afirma que todo agente racional está consciente de que deve fazê-lo. Kant refere a esta consciência imediata ou obrigação absoluta como um "fato da razão", e ele pensa que a consciência da liberdade deriva disso. Kant declara com pompa que "precisar implica poder", o que significa que um agente pode somente ser obrigado a fazer algo que ele é capaz de fazer. Não posso ser obrigado a pular sobre minha casa, uma vez que isso está além de minhas habilidades. No caso de ser absolutamente obrigado a obedecer a certos princípios, que Kant insiste ser uma certeza indiscutível e imediata, então preciso ser capaz de viver de acordo com tais obrigações absolutas. Mas respeitar as obrigações absolutas é possível somente se o indivíduo for capaz de reconhecê-las dando-lhes precedência sobre todas as metas condicionais que alguém pode ter. Em outras palavras, o indivíduo pode estar sujeito à obrigação absoluta somente se ele for um agente racional e a razão é prática, capaz de estabelecer metas e nos motivar a persegui-las. Esta é a dimensão prática da razão, como revelada

pela experiência da obrigação absoluta, que nos torna conscientes da liberdade que Kant acredita ser a razão teórica incapaz de demonstrar.

*Moralidade*

As criaturas que são capazes de responder livremente sobre as obrigações absolutas da razão são agentes morais, qualitativamente distintos das aranhas e de todos os outros animais não racionais. Tais animais podem se comportar somente de acordo com o que seus instintos e desejos os levam a fazer, mas os agentes morais podem colocar de lado ou postergar a satisfação de seus desejos em favor da satisfação de suas responsabilidades e do cumprimento de seus deveres.

Kant pensa que na maior parte do tempo nossas obrigações são aparentes para nós. Sabemos o que precisa ser feito, mesmo se com frequência falhamos em fazê-lo. Não precisamos de filosofia, portanto, para especificar nossas obrigações, mas isso joga um importante papel em articular os critérios que estão atrás das intuições morais que Kant supõe serem universais.

Os dois constituintes fundamentais da ação moral, argumenta Kant, são as intenções e os motivos que determinam a vontade do agente. Notoriamente, ele sustenta que as consequências da ação são irrelevantes ao valor moral do agente. Não podemos ser considerados responsáveis pelos resultados de nossas ações porque elas não estão inteiramente sob nosso controle. A melhor das intenções pode levar a resultados desastrosos, pelos quais não devemos ser acusados, assim como as más intenções podem incidentalmente produzir consequências positivas, pelas quais apreço algum é devido. O valor moral depende exclusivamente destes aspectos de nossa ação pela qual nós somos inteiramente responsáveis, e estas são nossas máximas – os princípios intencionais através dos quais nós orientamos nossas ações – e nossos motivos – as razões que temos para adotar aqueles princípios.

O conteúdo de um princípio intencional não pode torná-lo absolutamente obrigatório, uma vez que as coisas particulares que satisfazem os agentes individuais são empiricamente condicionadas e variáveis, de forma que se as máximas se qualificam como lei moral deve ser por virtude de ter uma forma distintiva. E Kant declara que é autoevidente que a forma distintiva de uma

lei objetiva pode ser somente a “universalidade” (CPrR: 161). Isso captura a intuição de que se um princípio é absolutamente obrigatório, então precisa ser universal em seu escopo, obrigando igualmente todos os agentes racionais.

Kant define a universalidade, e então a moralidade, dos princípios intencionais na seguinte formulação do imperativo categórico: “Não devo nunca agir de certa forma a não ser que possa também desejar que minha máxima torne-se uma lei universal” (G: 57). Uma máxima é imoral, em outras palavras, se não puder agir sobre ela enquanto ao mesmo tempo possa esperar que ela deva se tornar um princípio determinante para a ação de todos os agentes.

Uma máxima é imoral, em outras palavras, se eu não puder agir sobre ela querendo ao mesmo tempo que ela se torne um princípio determinante para a ação de todos os agentes. A imoralidade de agir de acordo com um princípio que eu não poderia desejar que os demais adotassem está em criar uma exceção injustificável ao meu próprio comportamento.

Este teste do “universalismo” para a moralidade dos princípios intencionais pode fracassar em duas maneiras distintas. O tipo mais sério de fracasso é a contradição lógica entre meu desejo de um princípio intencional particular e meu desejo que todos os outros desejem o mesmo princípio. Tal princípio seria autodestrutivo no sentido de que, se todos agissem sobre ele, então ninguém seria capaz de realizar seu intento. A segunda falha menos séria consiste num princípio que poderia ser adotado por todos sem uma contradição lógica, mas que apesar disso ninguém desejaria que ele se tornasse uma lei universal.

Kant considera as máximas que não podem ser universalizadas sem se autodestruírem como absolutamente imorais, e acredita que nós temos um “dever perfeito” de nunca atuar sobre elas. Kant sugere que dizer a verdade é como um exemplo de dever perfeito, porque se mentir fosse algo universal, então ninguém poderia jamais esperar que alguém fosse honesto, e a mentira cessaria de ser efetiva. Dizer uma mentira para alcançar meus objetivos constitui então criar uma exceção ao meu próprio comportamento, que é a pedra angular da imoralidade. Kant, portanto, considera mentir como sendo algo imoral em absolutamente todas as circunstâncias.

O inverso de um dever perfeito é um direito: todos os agentes racionais

têm um direito absoluto de esperar e exigir que todos os outros agentes racionais executem suas funções perfeitas. O direito mais fundamental é o de se ter respeitada a liberdade de alguém por outros seres livres, uma vez que a liberdade é a condição derradeira da possibilidade da moralidade, deveres e direitos. O ideal político regulador é portanto “a constituição assegurar a maior das liberdades humanas de acordo com as leis que permitem a liberdade de cada um de existir junto com a dos demais” (CPR: 397).

As máximas que não são estritamente autodestrutivas, mas que pessoa alguma poderia desejar que se tornasse uma lei universal também são imorais, muito embora a obrigação de não se agir sobre elas é somente “imperfeita”. Isso significa que posso não tornar tais máximas numa regra geral por meu comportamento, mas a proibição não é absoluta. Por exemplo, Kant acredita que pessoa alguma poderia viver num mundo no qual as pessoas não desenvolvessem seus talentos, e por decorrência consideraria isso como um dever seu. Isso, no entanto, não me obriga a desenvolver meus talentos a cada momento. É aceitável se engajar em atividades que não contribuam à realização de meu potencial, contanto que eu não me exceda em tal recreação numa medida que não impeça o florescimento de minhas capacidades.

Não temos o direito de exigir que outros cumpram seus deveres imperfeitos, mas os que o fazem devem ser considerados virtuosos, de acordo com Kant. É virtuoso desenvolver o talento de alguém, muito embora ninguém possa exigir isso de mim como se fosse seu direito. Do mesmo modo a pessoa virtuosa apoiará outras pessoas, muito embora pessoa alguma possa demandar tal ajuda como sendo um direito.

O teste da universalidade classifica então os princípios intencionais entre os que são moralmente permissíveis e os que não são. As máximas que passam o teste são aceitas para serem utilizadas de acordo com a vontade do agente. A moralidade é completamente indiferente, por exemplo, se eu escolho vestir azul ou verde às terças-feiras, porque, seja qual for o princípio da cor de escolha que posso construir, ele pode ser universalizado sem contradição. As máximas que falharem no teste são imorais, e, portanto, é proibido atuar de acordo com eles, sendo moralmente exigido atuar em seu sentido oposto. Posso, por exemplo, dizer mentiras ou negligenciar completamente o desenvolvimento de meus talentos. E eu preciso, ao

contrário, dizer a verdade e me esforçar para realizar o meu potencial.

Pretender pôr em prática os deveres é o primeiro passo necessário da ação moral, mas Kant enfatiza que isso não é suficiente. O valor depende, argumenta Kant, não só tentar fazer a coisa correta, mas também tentar fazer pela razão adequada. Esforçar-se em agir de acordo com o dever é sempre algo bom, mas isto é moralmente algo louvável somente se eu for totalmente responsável pela adoção da máxima em questão, sem ser levado a isso por forças externas além do meu alcance. Kant refere a um desejo externamente determinado como "heterônomo", que ele contrasta com autodeterminação ou desejo "autônomo". O valor moral depende de escolher autonomamente princípios intencionais de acordo com a lei racional, e então realizar o esforço para agir de acordo com eles.

Kant reconhece duas fontes possíveis de motivação para a escolha de princípios intencionais de acordo com o dever: inclinação e respeito pela lei moral. Posso estar inclinado a ajudar outros, por exemplo, porque eu espero ser retribuído com apoio recíproco, ou porque desfruto em ser altamente considerado pelos meus vizinhos. Neste caso, de acordo com Kant, independentemente de quão válido possa ser minha ajuda, é algo indigno de louvor moral. Fazer boas ações com base nestas inclinações é agir como um animal que é bem-comportado, na esperança de receber em troca uma palavra gentil ou um pedaço de carne. Esses animais não merecem elogios morais mais do que as aranhas assassinas merecem condenação moral, uma vez que eles não são responsáveis pelas inclinações que determinam seus comportamentos. Claro que prefirimos o cão amigável em vez do cão que morde, mas os juízos morais não se aplicam às criaturas que não têm escolha, senão aquela de agir sobre as suas mais poderosas inclinações. Essas decisões, portanto, aplicam-se aos seres humanos apenas porque, considera Hume, somos capazes de ignorar todas as nossas inclinações, mesmo aquelas que nos levam a cumprir o nosso dever, a fim de realizar as nossas obrigações com base no respeito puro à lei moral. Porque a lei moral tem sua origem em nossa própria racionalidade, e ser motivado pelo respeito por ela é agir de forma autônoma, que deve ser autodeterminante e livre. É fazendo o nosso dever moral em seu próprio nome, então, que realizamos a liberdade a qual Kant acredita somos capazes, e na qual ele localiza a nossa dignidade como animais racionais.

*Religião*

Os animais racionais são, na opinião de Kant, criaturas especialmente interessantes e conflituosas. Os animais que não têm racionalidade são motivados exclusivamente pela satisfação de seus desejos, eles buscam a felicidade, e não estão nem preocupados nem são capazes de uma ação moral. Uma criatura puramente racional, pelo contrário, iria agir de acordo com os comandos da razão automaticamente; faltando-lhes o desejo, tal criatura não teria uma concepção de felicidade. Os animais racionais, entretanto, são motivados tanto por desejos como pela razão. Como criaturas racionais, estamos bem conscientes de nossas obrigações, e de que o valor moral surge somente da luta para realizá-las. Mas, como animais, estamos também vivamente preocupados com a felicidade.

O maior bem para um animal racional seria, assim, a coincidência da felicidade e da moralidade, a satisfação suprema da felicidade que é bem merecida. Infelizmente, é por demais evidente que a felicidade e a moralidade são apenas contingentemente relacionados. O esforço para obedecer à lei moral pode ser equiparada com a desgraça e a miséria, e é possível, por outro lado, satisfazer os desejos de alguém enquanto ao mesmo se exibe total desprezo pela obrigação.

Kant preocupa-se com o fato de que esta inegável desconexão entre os nossos dois interesses mais profundos possa minar a nossa vontade moral. Devemos esforçar-nos para cumprir nossas obrigações, mesmo se elas levam à felicidade ou não, mas como animais simplesmente não podemos deixar de ficar preocupados com a satisfação de nossos desejos. Se obedecer à lei moral não contribui para a felicidade, e em certas circunstâncias pode até diminuí-la, então a nossa natureza animal pode sobrecarregar as nossas boas intenções e nos levar a negligenciar nossos deveres. Como a postura moral é a nossa obrigação mais fundamental, Kant conclui que devemos supor que seja verdade tudo o que for necessário para sustentá-la. Devemos acreditar, portanto, que o esforço moral e a felicidade coincidirão eventualmente. Como não há evidências de sua correlação em uma vida humana normal, devemos supor que tanto a vida do indivíduo persiste após a morte, e que existe um poder capaz de reconhecer e recompensar o valor moral de cada indivíduo.

Temos, por decorrência, que viver como se houvesse um Deus e almas imortais, apesar de não existir justificativa teórica para estas suposições.

A razão prática, portanto, exige e gera, de acordo com Kant, uma "fé racional". Ela exige e apoia a crença em duas das ideias de razão pura – a de Deus e a da alma – para as quais não há nem provas empíricas, nem bom argumento. A razão teórica deve ser agnóstica com relação a essas ideias, já que se pode sempre demonstrar a impossibilidade de provar se algo realmente corresponde a elas. Mas a razão prática não pode permanecer agnóstica porque, se Kant está certo, nós devemos agir, e nós reconhecemos a obrigação absoluta de agir moralmente, e não podemos sustentar um compromisso com o cumprimento dessa obrigação, a menos que acreditemos em Deus e em nossa própria imortalidade. Kant, portanto, refere-se a Deus e à alma imortal como postulados necessários da razão prática.

A crença nos postulados práticos se qualifica como "fé", uma vez que o que fazemos não tem, e não pode ter, conhecimento de Deus ou da alma. Não há possibilidade para que se espere por provas, ou pelo desenvolvimento de melhores argumentos. A primeira crítica mostrou que é rigorosamente impossível saber qualquer coisa sobre as entidades que transcendem a nossa experiência. Mas esta fé é "racional" porque é não arbitrária e porque é universalmente exigida pela própria razão. Não estamos autorizados a crer em qualquer coisa que quisermos, mas somos obrigados a acreditar em tudo que se deve supor e que nos permita responder ao fato da obrigação moral. A racionalidade dessas crenças também decorre do fato de que elas não são impostas por qualquer autoridade externa, mas surgem sim da nossa própria reflexão sobre nossa própria experiência prática.

É importante estar consciente do papel que estes postulados religiosos desempenham e que não integram a teoria moral de Kant. Deus não pode ser a fonte da lei moral, porque isso faria os deveres especificados como sendo algo arbitrário e fruto de imposições externas, ao invés de ser o produto da razão autônoma; para Kant, como para Platão, Deus deve ser concebido como amar o que é intrinsecamente bom, ao invés de se definir o que é bom através da doação do amor. Deus também não pode oferecer incentivo algum para realizar qualquer obrigação, uma vez que cumprir com nossos deveres a partir do medo ou da expectativa de recompensa privaria as nossas ações de um valor moral, que pode ser exercido apenas em respeito à própria lei. Kant

afirma inclusive que um Deus sábio e benevolente nos tornaria incapaz de saber de sua existência, uma vez que tal conhecimento nos tornaria impossível ignorar o nosso medo de punição e de cumprir o nosso dever em seu próprio nome; Deus, em outras palavras, preocupar-se-ia mais com a moral do que com qualquer outra coisa, e, portanto, nos tornaria possível ser seres morais, escondendo sua própria existência. A postulação da existência de Deus pode, portanto, sustentar a nossa vontade de ser moral, para usar nossa liberdade para cumprir as obrigações da razão, sem levar em conta as nossas inclinações, mas isso não nos pode dizer quais são essas obrigações nem o que motiva a prática de uma determinada ação.

## O lugar da liberdade no mundo natural

A *Crítica da razão pura* afirma que todos os fenômenos naturais devem ser experimentados como objeto de necessidade causal, mas ainda assim é possível pensar-nos como livres. A *Crítica da razão prática* argumenta que devemos nos atribuir a liberdade para darmos conta de nossa experiência da obrigação moral, apesar do fato de que nunca podemos observar o funcionamento da nossa liberdade no mundo natural. Assim, mesmo que as duas obras respondam com sucesso a Hume, oferecendo relatos sobre a possibilidade da cognição e da ação racional, elas somente o fazem a um custo significativo, como o próprio Kant reconhece:

> Há um abismo incalculável fixado entre o domínio do conceito de natureza, como o sensível, e o domínio do conceito de liberdade, como o suprassensível, de modo que, deste último ao anterior (assim, por meio do uso teórico da razão), transição alguma é possível, como se tantos mundos distintos existissem, o primeiro dos quais não pode ter influência sobre o segundo: ainda assim o último deve ter uma influência sobre o anterior, ou seja, o conceito de liberdade deve estabelecer um fim que seja imposto por suas leis como algo real no mundo sensível, e consequentemente a natureza deve também ser capaz de ser concebida de tal forma que a legalidade de sua forma esteja pelo menos de acordo com a possibilidade dos fins que serão estebelecidos na mesma, em conformidade com as leis da liberdade (CPJ: 63).

A *Crítica da faculdade do juízo* se esforça para explicar como é legítimo julgar que o universo natural e a operação de liberdade são, na verdade, harmonizados, e desta maneira construir uma ponte sobre o abismo entre as nossas experiências teórica e prática, e entre o nosso ponto de vista científico

e moral do mundo. O problema é que todos os fenômenos naturais, incluindo o comportamento humano, parece ser explicado exclusivamente em termos de mecânica ou de causalidade eficiente: as descrições científicas do mundo apresentam sequências de eventos em que momentos sucessivos surgem uns sobre os outros, mas que não almejam um sentido particular ou servir a um propósito particular qualquer. Estes relatos decididamente evitam qualquer teleologia, rejeitando a atribuição que Aristóteles chamou de causa final, ou propósitos, ao mundo natural. Mas a ausência de fins ou intenções é incompatível com a concepção de nós mesmos como agentes morais, e ao invés disso nos reduz a máquinas complexas, cujo funcionamento é regido pelas mesmas forças físicas que controlam todos os outros fenômenos naturais. A segunda crítica insiste em que, porque temos a obrigação de intervir livremente no mundo natural, devemos ser capazes de fazê-lo, mas a primeira crítica exclui a possibilidade de ter havido alguma evidência direta de tal intervenção. A terceira crítica é, portanto, destinada a completar o sistema de Kant, argumentando que há evidência indireta da eficácia de liberdade, do impacto dos propósitos invisíveis no mundo natural visível.

A terceira crítica, como as duas primeiras, apoia a sua afirmativa central por meio de um argumento transcendental que se move a partir de um fato dado para as condições necessárias de sua possibilidade. Neste caso, o fato dado é que nós fazemos um determinado tipo distintivo de julgamento, que Kant chama de “reflexivo”, e a conclusão é que os julgamentos reflexivos são possíveis somente se considerarmos a natureza como um sistema que contém seres intencionais (não apenas causas eficientes) e serve ao propósito de fornecer as condições em que os seres livres e intencionais podem realizar as ações morais de que são capazes.

Kant define as decisões “reflexivas” em contraste com os juízos “determinantes” que servem de base à dedução metafísica das categorias na primeira crítica. Juízos determinantes, como seu nome sugere, determinam os objetos que eles julgam. Eles fazem isso pela aplicação de um conceito universal para um determinado objeto em pauta, e assim identificando o objeto como uma instância do tipo de ser que o conceito nomeia. Fazer tal julgamento exige que alguém já possua o conceito a ser aplicado, a fim de ser capaz de reconhecer quais as características do objeto que correspondem a ele. Com o conhecimento das propriedades que definem o conceito “árvore”,

por exemplo, eu posso passear através do parque e fazer um bom número de juízos determinantes bem-sucedidos: “Estas plantas são árvores”, “Aquelas plantas são árvores”, “E aquelas são também árvores”. Se eu tropeçar em cima de uma planta desconhecida, no entanto, uma com características que não correspondem a nenhum dos meus conceitos disponíveis, não serei capaz de determinar o que é. Em vez disso, vou ter que começar com cuidado a observar e a descrever o objeto, e então buscar um conceito ao qual as características correspondem. É este processo de mudança de um determinado objeto em direção a um conceito adequado universal que caracteriza o juízo reflexivo.

Kant distingue duas espécies de juízo reflexivo: o estético e o teleológico. Cada um deles, ele afirma, implicitamente depende da atribuição de um tipo específico de intencionalidade à natureza. Juízos estéticos pressupõem que a natureza é “subjetivamente intencional”, ou adequada para ser julgada por nós, dando-nos um prazer distintivo quando experimentamos a sua beleza. Juízos teleológicos pressupõem que a natureza é “objetivamente intencional”, ou contém seres intencionais e se destina a permitir os seres livres e intencionais dentro dela a cumprir o seu clamor moral. Juízos estéticos de beleza natural surgem, Kant argumenta, a partir de nossos esforços para compreender a nossa experiência através do desenvolvimento de conceitos universais, princípios e leis que descrevem e preveem o comportamento de fenômenos particulares. Esta é a tarefa atribuída à razão na primeira crítica, e a terceira crítica explicita que isso é realizado por meio de juízo reflexivo, que se move das particularidades em busca das informações dos universais que os explicam. Kant afirma que esta operação de juízo reflexivo, que é essencial à racionalidade, depende da atribuição implícita de intencionalidade subjetiva à natureza. A busca para encontrar e formular leis universais que regem os objetos particulares e eventos pressupõe que a natureza disponha de um sistema regular, adequado ao nosso julgamento. Embora as condições que tornam a nossa experiência uma garantia possível de que a natureza exporá causalidade, elas não garantem que ela exibirá uma unidade sistemática, que os fenômenos particulares serão ordenados de acordo com as leis universais, e assim temos o prazer em encontrar a regularidade que a razão nos leva a esperar. Esse prazer que nós desfrutamos na regularidade da natureza caracteriza a experiência estética da beleza.

Kant destaca as características essenciais da experiência estética distinguindo-a das outras duas formas através das quais nós respondemos à natureza. Quando nos deparamos com a regularidade na natureza três respostas são possíveis. Podemos entender o fenômeno através da aplicação de um conceito a ele, no qual fazemos um juízo determinante (“Aquelas formas distantes são montanhas”) e ter uma experiência cognitiva. Ou podemos ter o prazer no material do fenômeno, caso no qual fazemos um juízo de afabilidade (“O ar é refrescante hoje”) e ter uma experiência sensorial. Mas podemos também simplesmente apreciar a forma do fenômeno, caso no qual fazemos um juízo de beleza (“O horizonte é lindo”) e ter uma experiência estética.

A fim de aproveitar a experiência estética, Kant defende o ponto de vista de que na cognição e na satisfação sensorial devemos abstrair de nossos interesses. Só se formos verdadeiramente desinteressados no que um objeto é, e em como ele pode satisfazer nossos desejos, nos será possível apreciar suas qualidades formais. Se eu estou pilotando um avião, por exemplo, e quero saber se a massa que está se aproximando é uma montanha ou uma nuvem, a importância do iminente julgamento cognitivo de minha experiência sensorial me impedirá de apreciar qualquer aspecto da beleza da formação que ela possa possuir. Sentado no chão em segurança, no entanto, posso ser capaz de abstrair de meus desejos e interesses cognitivos e, assim, ser capaz de perceber as qualidades puramente formais nas quais a beleza reside.

O significado da experiência estética de atribuir uma intencionalidade subjetiva à natureza reside nas maneiras específicas em que ela é semelhante e diferente da experiência cognitiva e sensorial. Julgamentos de beleza são, segundo Kant, universalmente vinculados a agentes racionais, os quais têm as mesmas capacidades mentais para reconhecer e responder sobre a regularidade das formas naturais. A este respeito a experiência estética é como a experiência cognitiva (se algo é uma montanha, é uma montanha para todos), mas ao contrário da experiência sensorial (o ar da montanha pode refrescar-me, embora possa produzir queimaduras). Ao contrário da experiência cognitiva, a experiência estética é como a experiência sensorial que nos proporciona prazer. A beleza é, portanto, algo único que dá prazer a todos os agentes racionais. A natureza parece bela precisamente quando ela aparece como se as suas formas tenham sido arranjadas ao propósito de nos

agradar estimulando a atividade de nossas capacidades mentais.

Além da beleza, Kant reconhece também outra forma de experiência estética, a sublimidade. Embora o tratamento de Kant do sublime na terceira crítica tenha se tornado bastante influente, ela é muito menos importante para a conclusão de sua própria filosofia crítica do que o seu tratamento de beleza. Considerando que a beleza envolve a experiência das formas naturais que parecem sugerir que a natureza foi destinada ao nosso desfrute, e assim sugerir uma reconciliação da natureza e a liberdade, a sublimidade envolve a experiência dos fenômenos naturais sem forma que ultrapassam a nossa capacidade de compreensão. Alguns fenômenos desencadeiam a experiência da sublimidade em virtude de serem infinitamente vastos, como o céu noturno, e outros são incompreensivelmente poderosos, como um tsunami.

O significado do sublime reside no fato de que ele demonstra nossa capacidade para responder à infinitude, ainda que ela exceda a capacidade dos nossos sentidos em percebê-la. Isso evoca, segundo Kant, nossa capacidade para responder à lei moral, apesar do fato de que seu apelo seja totalmente não sensorial. A capacidade da natureza para dominar nossos sentidos, portanto, nos lembra da superioridade da nossa mente sobre a natureza, de nossa capacidade de abstrair de todas as intenções e motivações naturais, a fim de responder ao apelo superior da moralidade.

A experiência do sublime é, portanto, menos importante do que a experiência da beleza ao projeto de conciliar a liberdade e a causalidade mecanicista, porque, embora ela nos ensine algo sobre nós, ela nada nos ensina sobre a natureza propriamente dita. Kant escreve que a beleza

> não expande nossa cognição dos objetos naturais, mas o nosso conceito da natureza, ou seja, como um mero mecanismo, ao conceito da natureza como arte: que pede investigações profundas sobre a possibilidade de tal forma.
> Mas naquilo que estamos acostumados a chamar de sublime na natureza há tão pouco que nos leva a princípios objetivos particulares e formas da natureza que lhes correspondem que ela perdura mais em seu caos ou em sua desordem e devastação, mesmo que apenas permita um vislumbre da grandeza e força, que ela excita as ideias do sublime. Daí se vê que o conceito do sublime na natureza está longe de ser tão importante e rico em consequências como a de sua beleza, e que, em geral, não indica nada proposital na própria natureza, mas apenas na possibilidade da utilização de suas intuições para tornar palpável em nós uma intencionalidade que é totalmente independente da natureza (CPJ: 130).

Uma vez que a beleza “não expande realmente a nossa cognição sobre os objetos naturais”, Kant refere-se à intencionalidade que nos refere a natureza como algo “subjetivo”. A beleza natural sanciona o julgamento de que a natureza parece ter um propósito, no sentido de que ela parece servir ao propósito de agradar nossa capacidade de apreciar a regularidade formal (como as obras de arte fazem), e assim nos leva a realizar “investigações profundas” de como a natureza poderia ser ao mesmo tempo mecanicista e parecer como se fosse intencionalmente ordenada para o nosso benefício. Mas a beleza natural não sanciona a atribuição de propósitos aos seres particulares dentro da natureza, ou à própria natureza como um todo. A atribuição de tal “intencionalidade objetiva” à natureza não pode ser justificada pela experiência estética.

A segunda parte da terceira crítica, que é dedicada à consideração teleológica ao invés do juízo estético, visa demonstrar que nós devemos considerar (embora não possamos saber) a natureza como sendo objetivamente intencional, e devemos nos considerar (embora não possamos saber) como sendo o objetivo final da natureza. Kant afirma, em primeiro lugar, que somos levados ao julgamento reflexivo de que a natureza é objetivamente intencional pela nossa experiência de organismos, cuja existência, ele afirma, não pode ser explicada somente por processos mecânicos. Ele então apresenta uma longa e complexa argumentação à alegação de que podemos julgar a natureza de ser objetivamente intencional apenas se consideramos como tendo sido projetada por um ser inteligente com a intenção de criar animais racionais e livres. Kant acredita que deve-se julgar, em outras palavras, que Deus providenciou os mecanismos naturais investigados pela ciência, de tal forma que são inerentemente orientados para o surgimento de criaturas com capacidade para a moralidade. O argumento de um mundo como que regido pela providência divina faz a ponte entre a natureza e a liberdade e, desta maneira, completa a filosofia transcendental de Kant, ao conceber os propósitos da natureza, como a criação das condições em que os seres humanos podem exercer a sua liberdade para fins morais.

**Sumário dos principais pontos**

• A revolução epistemológica de Kant tenta estabelecer o conhecimento

metafísico, determinando as condições necessárias da possibilidade da experiência.

• Kant limita o conhecimento às aparências, e nega que nós podemos saber alguma coisa sobre as coisas-em-si.

• A limitação do conhecimento às aparências refuta as afirmações dogmáticas do determinismo. Kant argumenta que a nossa experiência da obrigação moral só faz sentido se formos verdadeiramente livres.

• A moralidade, segundo Kant, obriga-nos a ignorar nossas inclinações e a realizar os nossos deveres com base puramente na lei racional que é a sua fonte.

• Kant afirma que nós, como animais racionais, necessariamente esperamos que o valor moral e a felicidade coincidam. Ele alega que esta esperança pode ser sustentada apenas postulando a existência de Deus e a imortalidade da alma.

• Kant argumenta que a nossa experiência das formas orgânicas na natureza nos leva a julgar que um ser inteligente criou o mundo com o objetivo de permitir que animais racionais utilizem sua liberdade para os fins morais.

# 3
# Desafios céticos e o desenvolvimento do idealismo transcendental

A vida intelectual alemã em decorrência da revolução filosófica de Kant foi surpreendentemente rica e variada. O final do século XVIII e o início do XIX testemunharam o nascimento de Hamann e Herder; Goethe, Schiller e Hölderlin; os primeiros românticos, incluindo Novalis e Schlegel; e Schopenhauer. Todos estes autores fizeram contribuições duradouras à filosofia e à literatura. O foco deste livro, no entanto, são os pensadores cujos objetivos explícitos foram o de concluir o projeto de crítica filosófica, e cujo trabalho nesse sentido contribuiu de forma mais significativa para o desenvolvimento do movimento conhecido como Idealismo alemão. As figuras-chave nessa história são Fichte, Schelling e Hegel, que são os temas dos próximos três capítulos. Este capítulo oferece o relato de algumas das respostas iniciais dadas a Kant que influenciaram a trajetória desses idealistas mais tarde. Os indivíduos abordados neste capítulo – Jacobi, Reinhold e Schulze – foram selecionados pelo papel direto que desempenharam no surgimento de Fichte, e os textos específicos que são discutidos foram escolhidos por sua importância e por sua disponibilidade em inglês. Os primeiros românticos são tratados na conclusão, porque, embora o trabalho dos mesmos ajudou a impulsionar a transição de Fichte a Schelling e Hegel, sua tendência principal foi a de minar, ao invés de tentar satisfazer as aspirações filosóficas do Idealismo alemão.

A *Crítica da razão pura*, de Kant, não caiu “natimorta da imprensa”, como Hume descreveu a recepção de seu próprio *Tratado da natureza humana* cerca de 45 anos antes, mas o mesmo foi vítima de uma patente incompreensão que serviu para rejuvenescer o ceticismo em relação às capacidades cognitivas da razão. Kant foi inicialmente interpretado como um

idealista subjetivo no molde de George Berkeley, que tinha levado o empirismo de Locke na direção do ceticismo de Hume, argumentando que as ideias com as quais estamos diretamente familiarizados não são uma base para que se acredite em substância material independente da mente. Berkeley havia negado a existência da matéria e considerou que o universo é composto somente por ideias, por mentes finitas como a nossa, e pela mente infinita de Deus. Kant se opôs de forma vigorosa à associação de sua posição com a metafísica do idealismo subjetivo, mas reconheceu que, pelo menos, algumas das confusões eram consequência da complexidade de seu pensamento e da infelicidade de sua prosa, e, portanto, tentou se expressar com mais clareza.

Em 1783, após escassos dois anos do aparecimento da primeira crítica, Kant publicou *Prolegômenos para toda metafísica futura que se apresente como ciência*. Este pequeno, mas notável livro, resume os resultados da primeira crítica, com a intenção declarada de "convencer todos aqueles que acham que vale a pena ocupar-se com a metafísica e de que é inevitavelmente necessário suspender seu trabalho pelo presente, e de considerar tudo o que ocorreu até agora como se não tivesse acontecido, e antes de tudo postular a pergunta: "se uma coisa como a metafísica é realmente possível" (P: 53).

O *Prolegômenos* é insuficiente, no entanto, para que os leitores possam distinguir o idealismo transcendental da metafísica idealista de Berkeley, e assim na segunda edição da *Crítica da razão pura*, publicada em 1787, Kant acrescentou uma nova seção que abordou esta questão diretamente. A "Refutação do idealismo", Kant insiste, não acrescenta nada de substantivo que não possa ser encontrado já na primeira edição, mas simplesmente explicita as implicações da posição que ele já havia tentado articular. A "Refutação" começa com uma deposição de três sentenças do idealismo "dogmático" de Berkeley, com a justificativa de que a negação positiva da substância material é decisivamente contrariada pelo argumento da "Estética transcendental", a de que o caráter das coisas-em-si é completamente desconhecido. O principal alvo da "refutação" é assim não Berkeley, mas Descartes, cujo "idealismo problemático" Kant considera muito mais respeitável e digno de resposta: "O idealismo problemático que professa [...] somente a nossa incapacidade de provar uma existência fora de nós e de nosso ser por meio da experiência imediata é racional e apropriado para uma completa maneira filosófica de pensar" (CPR: 326). Kant espera derrotar o

idealismo problemático na “Refutação” por meio de uma prova “de que até mesmo nossa experiência interna, indubitável para Descartes, só é possível sob o pressuposto da experiência externa” (CPR: 326).

O idealismo transcendental afirma então, em contraste direto com o idealismo subjetivo, que a experiência pode ser explicada somente se supusermos a existência de um mundo externo à substância material.

Se Kant consegue de fato derrotar o ceticismo no que se refere ao mundo externo, e assim evitar cair numa forma de idealismo subjetivo, permanece sendo uma questão de debate contemporâneo, e esta foi considerada pelos primeiros leitores da *Crítica da razão pura* como a questão mais urgente levantada pelo trabalho. Com a publicação dos *Fundamentos da metafísica da moral* (1785) e a segunda crítica (1788), a filosofia prática de Kant chamou também a atenção, mas desde que foi adequadamente entendida, dependendo do trabalho realizado na primeira crítica, o foco permaneceu sobre a filosofia teórica, e especialmente sobre as questões relativas à justificativa das premissas básicas do idealismo transcendental.
Uma das primeiras e mais influentes respostas foi oferecida por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), numa pequena peça intitulada *Sobre o idealismo transcendental*, que ele anexou como um suplemento ao seu segundo importante trabalho, *David Hume sobre a fé, ou Idealismo e realismo, um diálogo* (1787).

## O desafio cético de Jacobi a Kant

A resposta de Jacobi a Kant foi influente em grande parte por causa da reputação que ele tinha estabelecido em 1785 com seu primeiro importante trabalho, *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Sr. Moisés Mendelssohn*. Jacobi provocou o famoso Mendelssohn (1729-1786) dizendo em suas correspondências que o conceituado Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) confessou em seu leito de morte ser um espinosista, e, assim, de ser um panteísta. Mendelssohn saltou energicamente em defesa de seu amigo falecido, e Jacobi publicou então a sua parte da correspondência, que abordou não só a estreita questão das crenças pessoais de Lessing, mas também a questão mais geral de se o racionalismo e o teísmo são compatíveis. Jacobi afirmou que para ser um racionalista necessariamente deve-se ser um

panteísta, o que igualou em ser um ateu que continua a usar (e abusar) da palavra “Deus”. Para ser um teísta, Jacobi concluiu, é preciso fazer uma declaração de fé.

Por volta de 1787 Jacobi estava bem consciente, mas não convencido, da tentativa de Kant de refutar o idealismo subjetivo. *Sobre o idealismo transcendental* foi publicado poucos meses antes da segunda edição da *Crítica da razão pura*, mas em 1815 Jacobi acrescentou uma nota em que ele enfatiza a insistência de Kant para que a segunda edição seja alterada somente em sua forma de apresentação, mas não em sua posição de fundo, a da filosofia crítica. Jacobi levou isso em conta para indicar que *Sobre o idealismo transcendental* conservou todo o seu vigor argumentativo, e que o que Kant pretendia em “Refutação do idealismo” foi um fracasso.

### *Fenômenos e númenos revisados*

O principal argumento de Jacobi é que, apesar de Kant falar de experiência externa e de um mundo externo, o idealista transcendental usa o termo “objeto” para se referir às representações mentais e nunca é capaz de estabelecer a existência de entidades mentais independentes. “Então”, lamenta Jacobi, “o que os realistas chamam de objetos reais ou coisas independentes das nossas representações são para o idealista transcendental somente seres internos que nada exibem de uma coisa que talvez possa estar fora de nós, ou que a aparência possa se referir. Pelo contrário, estes seres internos são meramente determinações subjetivas da mente, totalmente vazias de qualquer coisa verdadeiramente objetiva” (“OTI”: 334). Em outras palavras, Kant é um idealista subjetivo como Berkeley, mas falta-lhe a coragem para admiti-lo. A explanação de Kant dos “objetos” é meramente, na estimativa de Jacobi, um palavreado autoenganador que o impede de reconhecer que a sua própria posição implica a impossibilidade de encontrar ou saber algo que seja independente da mente.

Jacobi argumenta que Kant distingue entre objetos da experiência, ou fenômenos, e objetos que são independentes de ser experienciados, ou númenos. Mas essa distinção dificilmente resolve o problema, na visão de Jacobi, uma vez que isso torna o objeto independente da mente incognoscível:

> Se abstrairmos da forma humana, estas leis de nossa intuição e pensamento não possuem qualquer significado ou validade, e não produzem a menor informação sobre as leis da natureza. Nem o princípio da razão é suficiente, nem mesmo a proposição de que o nada pode vir do nada, aplicam-se às coisas em si. Em resumo, nossa cognição inteira nada contém, absolutamente nada que possa ter verdadeiramente qualquer significado objetivo (“OTI”: 337).

Além disso, a relação que experimentamos entre os números e os fenômenos é completamente opaca. Tentando ser generoso, Jacobi escreve: “Mesmo que possa ser admitido sob a ótica de Kant de que um transcendental possa corresponder de alguma maneira a esses seres meramente subjetivos, que são apenas as determinações de nosso próprio ser, como sua causa, onde esta causa está, e que tipo de ligação ele possua com os seus efeitos, ele permanece escondido na mais profunda obscuridade” (“OTI”: 336).

Jacobi conclui que a filosofia crítica de Kant foi pega na contradição de confiar num pressuposto que em última instância é incompatível com o idealismo transcendental que dele resulta. Para dar conta da cognição Kant pressupõe que o sujeito deve ter acesso a objetos através da intuição, que no caso dos seres humanos leva a forma de sensibilidade. Mas isso pressupõe que os objetos “dão impressões aos sentidos e que, desta forma, criam representações [...] Já [...] a palavra ‘sensibilidade’ não tem qualquer significado, a menos que compreendamos por ela um intermediário real distinto entre uma coisa real e outra” (“OTI”: 336). “Não é possível”, afirma Jacobi, “ver como até mesmo a filosofia kantiana poderia ser elaborada sem esse pressuposto e assim gerir alguma declaração de sua hipótese”, mas, ao mesmo tempo, “é claramente impossível ficar dentro do sistema com aquele pressuposto” (“OTI”: 336). O pressuposto viola o sistema ao se referir a uma relação causal entre número e fenômeno, apesar do fato de que o idealismo transcendental insiste que a categoria de causalidade só se aplica a objetos de nossa experiência e que absolutamente nada pode ser conhecido dos objetos em si.

O veredito final de Jacobi é de que a filosofia crítica de Kant não pode ser salva do ceticismo e do idealismo subjetivo, “a menos que você dê um significado estranho a cada palavra [...] Pois, segundo o uso comum da linguagem, devemos nos referir a ‘objeto’ como uma coisa que estaria fora de nós em um sentido transcendental. E como poderíamos obter algo deste tipo na filosofia kantiana”? (“OTI”: 338). A resposta de Jacobi a sua própria

pergunta retórica, claro, é de que não podemos. Se Kant está certo, então os "objetos" que conhecemos são representações dependentes da mente, que não são verdadeiramente objetos no sentido comum da palavra. No que diz respeito aos objetos independentes da mente, Kant anuncia "absoluta e incondicional ignorância" ("OTI": 338), e é, portanto, um niilista (um termo que se tornou pela primeira vez popular com Jacobi), aquele que nada sabe, ou que sabe algo sobre uma mera aparência que em si mesmo é nada. Jacobi conclui seu ensaio, proclamando que "o idealista transcendental deve ter a coragem, portanto, de afirmar o mais poderoso idealismo jamais professado" ("OTI": 338).

*Fé e razão revisados*

O fato de que *Sobre o idealismo transcendental* foi anexado como um curto complemento a um trabalho muito mais longo revela que Jacobi considerou o seu ataque à posição particular de Kant como algo periférico ao seu ataque mais amplo a todas as tentativas de conhecer a verdade por meio de uma explicação racional. De fato, em seu livro anterior, *Sobre a doutrina de Espinosa*, Jacobi já tinha argumentado que todos os esforços para explicar a nossa experiência necessariamente resulta em determinismo e ateísmo, e assim que a convicção sobre o livre-arbítrio e Deus dependem da profissão de fé.

O argumento de Jacobi começa com a premissa de que para explicar um fenômeno é necessário identificar a sua causa eficiente. O projeto de explicar todos os fenômenos, por decorrência, assume implicitamente o princípio da razão suficiente, que afirma que deve haver uma causa eficiente para que tudo que surge ou transpira. Mas supor que todos os fenômenos são explicáveis em termos de causas eficientes é assumir a verdade do determinismo, que leva imediatamente ao que Jacobi chama de "fatalismo", a visão de que as ações do ser humano, como todos os outros eventos, resultam necessariamente das condições e forças existentes. O livre-arbítrio é incompatível com essa visão, como é a de um Deus pessoal que providencialmente orienta o rumo do mundo: "Se houver apenas causa eficiente, mas não causas finais, então a única função que a faculdade do pensamento tem em toda a natureza é a do observador; sua própria missão é

acompanhar o mecanismo das causas eficientes [...] Em última instância, o inventor do relógio não o inventou, ele apenas assistiu ao seu aparecimento a partir das forças cegas do autodesenvolvimento" (CDS: 189). A conclusão lógica do projeto de explicação é então o determinismo panteísta de Espinosa, que Jacobi considera como ateísmo por outro nome.

Jacobi considera impossível acreditar no fatalismo e, consequentemente, considera o projeto de explicação racional autorrefutável, por meio de um *reductio ad absurdum*:

"Eu não tenho uma noção mais intimista do que a da causa final, nem convicção mais vital de que faço aquilo que penso, e não do que eu deveria pensar o que faço. Na verdade, portanto, devo levar em conta uma fonte do pensamento e da ação que permanece completamente inexplicável para mim" (CDS: 193). Ele simplesmente se recusa a abandonar a crença no livre-arbítrio, em outras palavras, e, portanto, deve rejeitar tudo o que seja incompatível com ela, incluindo o princípio da razão suficiente e a busca por uma explicação. Jacobi se apresenta como "aquele que não quer explicar o que é incompreensível, mas só quer saber o limite onde ele começa e apenas reconhecer que ele existe", e afirma que é por este reconhecimento do ponto dos fundamentos da explicação sobre o inexplicável que alguém "ganha maior espaço dentro de si para a verdade humana autêntica" (CDS: 194). Esta "verdade humana genuína", que Jacobi pega para incluir o livre-arbítrio e um Deus pessoal do cristianismo, é "o que não pode ser explicado: o não analisável, o imediato, o "simples" (CDS: 194).

Jacobi reconhece que ele nunca foi capaz de encontrar "motivos que sejam sólidos o suficiente para contrariar os argumentos de Espinosa contra a personalidade e a compreensão de uma causa primeira, contra o livre-arbítrio e as causas finais" (CDS: 214-215). Mas ele alegremente declara: "Eu me livrei do problema através de um *salto mortale*" (CDS: 189) ou profissão de fé. Ele prossegue, em outras palavras, de convicções não comprovadas das quais ele está certo, e isso é algo que se faz sem constrangimento, já que ele acredita que os argumentos filosóficos mais racionais, incluindo os de Espinosa, que em última análise devem se assentar em pressupostos sobre os quais ele não pode dar conta: "Se cada parecer favorável à verdade que não seja derivada dos fundamentos racionais é a fé, então a convicção baseada no fundamento racional deve derivar da fé, e deve receber a sua força somente

da fé” (CDS: 230).

Tendo feito profissão de fé, Jacobi em seguida declara sem apresentar argumento, sua crença inabalável na existência de artefatos materiais, em liberdade e em Deus. Os dois primeiros destes Jacobi afirma ser “uma revelação da natureza que não só ordena, mas leva cada um e todos os homens a acreditar” (CDS: 231). Ele sustenta, em outras palavras, que alguém não possa duvidar seriamente de que possua um corpo ou de que sua vontade seja livre, apesar do fato de que os filósofos podem produzir argumentos inteligentes em nome do idealismo metafísico e determinismo. Jacobi admite que a fé em Deus não é desta forma uma exigência da natureza, e em vez disso a atribui a uma decisão prática de se adotar o modo de vida cristã: “Tentar crescer em uma virtude perfeita, isto é, para exercê-la pura e incessantemente. Ou você desiste da tentativa, ou você se torna consciente de Deus em si mesmo, da mesma forma que você está consciente de si” (CDS: 243). Uma vez que a fé cristã emerge da prática cristã, a primeira decisão para se adotar esta prática deve ser feita sem entender as razões para isso. Jacobi, portanto, aconselha “a completa submissão a uma autoridade superior; uma obediência estrita e santa” (CDS: 244) e adverte que “quanto menos capaz seja o homem de discernir o comando interno útil, antes de obedecê-lo, menos capaz é a sua razão para aceitá-lo, mais ele precisa de autoridade e da fé” (CDS: 245-246).

Em resposta àqueles que não conseguem ver a verdade da posição de Jacobi, seu único recurso é declarar a falta de visão deles: “Eu não pretendo de maneira alguma fazer avançar [essas proposições] como teses ou defendê-las contra qualquer possível ataque [...] Assim como é impossível fazer com que objetos de alguma forma tornem-se visíveis para um cego através da arte, enquanto o homem seja cego; assim também é impossível para um homem que vê não enxergá-los, quando há luz” (CDS: 236). Jacobi não sente compaixão por essas pobres almas que não conseguem ver a verdade, porque ele os considera responsáveis por sua própria cegueira, e para o desconforto que ele experimenta quando é forçado olhar para eles. Nas passagens de abertura de David Hume sobre a fé ele declara que “o que eu odeio é o mal-estar, o desgosto que decorre de ter de convocar o desprezo do fundo da alma – tendo que cuspir na presença dos homens, porque eles têm feito despudoradamente violência aos seus próprios sentimentos do que é certo e

verdadeiro e têm produzido, sem escrúpulos, a mentira" (FHD: 262).

Jacobi é bem consciente de que com o seu ousado abraço de uma fé para a qual não pode haver nenhum argumento, e sua denegação daqueles que não a compartilham, ele corre o risco de ser desconsiderado como o pior tipo de fanático. De fato, em seu primeiro livro Jacobi retrata Lessing apresentando-lhe essa denúncia: "O limite que pretende estabelecer [entre o explicável e o inexplicável] não permite a determinação. E, além disso, você dá liberdade para brincar com fantasias, nonsense e obscurantismo" (CDS: 194). E em seu segundo livro Jacobi tenta defender sua confiança na fé, vinculando a sua posição a de David Hume, a quem pessoa alguma poderia acusar de fanatismo.

Jacobi afirma no Prefácio que ele sustenta que todos os conhecimentos surgem da sensação, e que ele entende ser a razão como sendo a capacidade de fazer inferências sobre as relações das proposições. Tais inferências produzem certeza apodíctica quanto à necessidade das relações proposicionais em questão, no que se refere à existência e às propriedades que os objetos não podem nunca desfrutar. "Então", confessa Jacobi, "um idealista, baseando-se nesta distinção, pode me obrigar a admitir que minha convicção sobre a existência real das coisas fora de mim é apenas uma questão da fé. Mas então, como realista, sou forçado a dizer que todo o conhecimento deriva exclusivamente da fé, já que as coisas devem ser dadas a mim antes de eu estar na posição de saber sobre as relações" (FHD: 256). Todo o livro, anuncia então Jacobi, constitui um desenvolvimento deste único ponto, destina-se a demonstrar que todo o conhecimento depende de uma fé antecedente nos sentidos, e que essa fé não é cega, irracional ou embaraçosa, mas uma consequência inevitável da finitude da condição humana. Para chegar a esse ponto, Jacobi passa a citar extensivamente passagens da *Investigação sobre a compreensão humana*, em que Hume argumenta que "toda a diferença entre a ficção e a crença se deve a um sentimento ou a uma sensação, que se anexa a este último, e não ao anterior, e que não depende da nossa vontade", o que equivale a dizer que "a crença não é outra coisa do que uma mais vívida, vibrante, firme e convincente concepção de um objeto, do que aquilo que só a imaginação é capaz de atingir" (FHD: 270-271). Jacobi exulta triunfalmente que a grande autoridade Hume compartilha a sua tese de que "a fé é o elemento de toda a cognição e ação", e sua visão de que "sem

fé, não podemos cruzar o limiar, sentar-se à mesa, ou ir para a cama" (FHD: 272).

As leituras que Jacobi fez de Hume e Kant são parciais e tendenciosas. Sua interpretação da distinção que Kant faz entre os fenômenos e os *noumena* pressupõe que os dois são diferentes tipos de objetos, entre os quais deve haver uma relação causal misteriosa. Jacobi não reconhece a possibilidade de que, para Kant, o fenômeno e o *noumeno* designam duas perspectivas distintas sobre um mesmo objeto, nas quais as "aparências" são tão reais como as "coisas-em-si", e são, por definição, o único tipo de objeto que poderíamos encontrar ou vir a conhecer. A interpretação que Jacobi faz de Hume não faz qualquer distinção entre a confiança habitual na indução e a fé supersticiosa em entidades e capacidades para as quais não há provas. Jacobi não reconhece, ou pelo menos não admite, que para Hume a generalização indutiva a partir de experiências particulares é necessária para a condição humana, enquanto que a superstição que transcende toda a experiência é perigosa e tenaz para ser evitada.

Mas para Jacobi as sutilezas da interpretação estavam realmente além do ponto. Kant e Hume serviram como representantes para as duas posições que Jacobi se preocupou em distinguir: uma que tenta saber a verdade sobre a natureza, os seres humanos e Deus, sem depender da fé, e que resulta no determinismo, no idealismo e no ateísmo; e a que reconhece que só a fé pode garantir a verdade do realismo, a liberdade e o teísmo. Hume e Kant podem não ser exatamente aquilo que Jacobi retratou, mas tais minúcias interpretativas dificilmente poderiam comprometer a necessária lógica das posições disponíveis sobre a fé e a razão.

A imperfeição das interpretações de Jacobi também pouco importaram para seus contemporâneos, que estavam em sua maior parte tão perplexos com as obras de Kant que foram incapazes de reconhecer os pontos do ataque de Jacobi ao idealismo transcendental que podiam ser defendidos. A mais importante tentativa de defender Kant dos ataques de Jacobi veio de Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), cujo trabalho iria transformar o idealismo transcendental, de maneira que o levaria, em primeiro lugar, a renovados ataques céticos e, em seguida, aos esforços de Fichte, Schelling e Hegel para assegurar e completar a filosofia crítica.

## A defesa transformativa de Kant por Reinhold

Reinhold estabeleceu sua reputação como um defensor de Kant, num tempo em que a apresentação da filosofia crítica era extremamente necessária. Começando em 1786, ele produziu uma série de cartas referentes à filosofia kantiana, que foram reunidas e publicadas em dois volumes em 1790 e1792. Estes esforços de popularizar o idealismo transcendental foram bem-aceitos pelo público, e inicialmente pelo próprio Kant, que pensou ser Reinhold o primeiro a ter compreendido adequadamente a *Crítica da razão pura*. Muito rapidamente, no entanto, Reinhold passou a crer que à filosofia crítica de Kant faltava a base que precisava para fazer frente aos ataques a suas afirmativas. Reinhold continuou a se considerar como um kantiano, mas estabeleceu para si a tarefa de oferecer uma base adequada para o idealismo transcendental. Ele deu os primeiros passos na direção de realizar esta tarefa na obra *Os fundamentos da filosofia do conhecimento*, publicada em 1791, que tentava identificar as limitações no próprio trabalho de Kant, estabelecer critérios para superá-los e propor um princípio básico para a filosofia que pudesse vencer o teste estabelecido.

Reinhold caracteriza a causa que o motiva da seguinte maneira: “Suponha que a *Crítica da razão pura* já seja uma autêntica ciência: onde estão então os princípios que, juntamente com aquele que é o mais elevado, constituiriam a sua fundação?” (FPK: 87). Ele em seguida avalia a contribuição que pretende realizar: “Que eu saiba, nenhum defensor da filosofia de Kant admitiu, ou mesmo expressou como uma mera conjectura, o ponto de vista de que pode haver, e de que realmente existam, objeções à *Crítica* que não possam ser respondidas a partir da *Crítica*; ou de que os seus fundamentos precisariam ser defendidos e justificados independentemente de qualquer coisa que já esteja integrado a ela” (FPK: 93).

Embora Kant teria rebatido que sua filosofia necessita de um fundamento do tipo que Reinhold procurou oferecer, e futuros filósofos teriam considerado que a base fornecida por Reinhold fosse insuficiente para fazer o trabalho necessário, a tentativa de Reinhold de defender o projeto kantiano transformou a filosofia crítica de maneira que possibilitou as realizações posteriores de Fichte, Schelling e Hegel.

*A resposta fundamentalista ao ceticismo*

Reinhold procura vencer o ceticismo estabelecendo um princípio inatacável com o qual a filosofia pode começar, e a partir do qual uma cuidadosa dedução pode garantir resultados verdadeiros. Ele exclui o direito da não contradição como um possível candidato, por razões já reconhecidas pelos empiristas, Kant e Jacobi: o raciocínio dedutivo pode preservar a verdade garantindo que as conclusões tiradas a partir de premissas verdadeiras são derivadas por meio de inferências válidas, mas ele não pode garantir a verdade das próprias premissas iniciais. Nas palavras de Reinhold:

> O uso do princípio da contradição pressupõe em todos os casos [...] a justeza do que já foi pensado sem estabelecê-lo de qualquer forma [...] Para sua correta aplicação, o princípio da contradição pressupõe uma base bem-distinta dele; por decorrência ele não é o princípio fundamental da filosofia. A base que ele pressupõe diz respeito a nada menos do que a realidade das proposições a qual ela é aplicada (FPK: 54-55).

Hume considera esta limitação da lei da não contradição, que ele descreve como sendo restrita ao escopo de estabelecer relações de ideias, ser a sentença de morte do racionalismo, uma vez que ela implica que o conhecimento das questões de fato pode vir somente da experiência. Ele então argumenta pela impossibilidade de utilizar a experiência como a base necessária e a verdade universal, e conclui que a metafísica precisa dar espaço à ciência empírica.

No entanto, Reinhold considera a resposta inovadora de Kant a Hume como decisiva. Ele escreve que, em resposta a Hume, Kant descobre um novo fundamento do conhecimento filosófico derivado “da possibilidade da experiência que é considerada como determinada na mente antes de toda a experiência” (FPK: 61). Kant então conseguiu, na visão de Reinhold, distinguir os aspectos *a priori* da experiência que foram contribuídos pela mente daqueles dados *a posteriori*, e assim fazendo derrotou o empirismo e o ceticismo a que isso conduz. Kant também conseguiu fazer isso, na avaliação de Reinhold, sem retornar à indefensável suposição racionalista de que nossas mentes são compostas com um estoque de ideias inatas que nos informam sobre o mundo. Reinhold julga, em outras palavras, que Kant realizou na verdade tudo que ambicionava alcançar.

O problema de certa maneira surpreendente identificado por Reinhold, no entanto, é que Kant foi ambicioso o suficiente:

> Com Hume, Locke e Leibniz a razão filosófica tinha imposta a si certas exigências que Kant enfrentou demonstrando que a base do conhecimento filosófico está na possibilidade da experiência. Ainda assim, embora tenha sido bem-sucedido nisso, não se pode negar que suas [novas] bases reveladas falham em fundamentar todo o conhecimento filosófico; ao contrário, ele pode fundamentar somente UMA PARTE dele (FPK: 63e-4).

Reinhold considera a metafísica como a parte da filosofia bem-fundamentada por Kant, e ele reconhece que esta fundamentação foi alcançada por meio da revolução copernicana de Kant: "A *Crítica* mostrou que se a metafísica ambiciona ser a ciência do conhecível, dos objetos reais, ela tem que ser a metafísica da natureza sensível, i. e., a ciência do necessário e das características universais das aparências, o conceito somatório que constitui o mundo sensível ou o domínio da experiência" (FPK: 65). Reinhold também compreendeu que a revolução de Kant produz uma radical reconceituação do que seja um "objeto", que nunca foi imaginado tanto pelos racionalistas ou os empiristas, e nunca foi compreendido por Jacobi: "Este resultado assegura um conceito de "objeto adequado" e de "objeto conhecível" de um tipo que nem Locke nem Leibniz tinham em mente quando defendiam suas teses, nem Hume quando desafiou os fundamentos da verdadeira ciência. Por "objeto conhecível" eles entendiam cada um deles e todos eles, não só um objeto distinto de sua mera representação, mas a coisa-em-si" (FPK: 65).

Apesar de sua reconceituação revolucionária e da fundamentação da metafísica, no entanto, as realizações de Kant permanecem parciais, aos olhos de Reinhold, porque o primeiro princípio da filosofia transcendental permanece sem base. Reinhold identificou este fundamento como a proposição que Kant chamou de "o maior princípio de todos os julgamentos sintéticos", ou seja, "cada objeto permanece sob as condições necessárias da unidade sintética das múltiplas intuições numa experiência possível" (FPK: 66). O problema, como Reinhold vê isso, é que esta proposição, "como outro qualquer princípio [...] não é, e não pode ser, demonstrado na ciência em que se fundamenta, ou através dela" (FPK: 66). A integralidade do idealismo transcendental de Kant está suspensa nesta proposição, mas a proposição como afirmada não é nem suficientemente específica nem adequadamente

justificada. Ainda precisa ser explicado o que ela quer dizer com "experiência", e como a mente torna isso possível, mas Reinhold considera as respostas a estas questões como pressupostas, em vez de demonstradas pela primeira crítica. Ele conclui que "o destino que a nova metafísica fundamentada de Kant depende, portanto, nesta explicação de como a experiência é possível na mente, i. e., de como a faculdade da cognição é originalmente constituída" (FPK: 67).

A finalização da filosofia crítica demanda então, Reinhold insiste, de que a ciência da metafísica seja suplementada e precedida por uma ciência da faculdade da cognição. Reinhold reconhece as mesmas três capacidades cognitivas identificadas por Kant: sensibilidade, compreensão e razão. Cada um destes é um meio de receber ou manipular as representações mentais, de forma que Reinhold as considera três espécies da capacidade cognitiva mais geral, aquela da representação. A fundamentação da filosofia precisa então ser uma ciência da faculdade da representação, que fundamentará não somente as ciências teóricas subsequentes, mas também a filosofia prática, uma vez que todo desejo e ação envolvem a capacidade de representar a realização desejada.

Reinhold chama a ciência fundamental da representação de "Filosofia dos Elementos", e declara que "o objeto desta ciência é tudo que pode ser conhecido *a priori* no que se referem às representações da sensibilidade, compreensão e razão – e nada mais" (FPK: 68). O nome que Reinhold dá a sua ciência fundamental é imediatamente reminiscente da "Doutrina dos Elementos" da primeira crítica de Kant, que ele inclui tanto na "Estética Transcendental" (o relato da sensibilidade) e a "Lógica Transcendental" (o relato da compreensão e razão). Reinhold é rápido em distinguir os dois, no entanto, assinalando que o objetivo de Kant na "Doutrina dos Elementos" era de preparar o caminho para uma metafísica científica, enquanto o objetivo da "Filosofia dos Elementos" é assegurar o relato da representação que Kant pressupõe.

A principal queixa de Reinhold é que Kant considera um fato óbvio certos conceitos básicos – incluindo o pensamento, a intuição, a sensação, o conceito e o julgamento –, sem oferecer qualquer coisa como sendo uma exposição rigorosa de seus significados. Kant ou pressupõe que seu uso destes termos não é problemático, ou adota sem questionar o uso existente na

lógica padronizada dos textos de seu tempo. Reinhod afirma que necessariamente os relatos de Kant destes elementos da cognição não possuem algo particularmente errado, mas que lhes falta uma espécie de justificativa que pudesse oferecer uma fundamentação adequada para uma filosofia verdadeiramente científica. Reinhold resume suas acusações contra Kant da seguinte maneira:

> A fundamentação da *Crítica da razão pura* não é nem suficientemente universal (i. e., totalmente inclusiva) nem suficientemente firme para sustentar todo o edifício da filosofia. Não é suficientemente universal: a crítica da razão teórica se fundamenta somente na metafísica. [...] Não é suficientemente firme: embora seja verdade que toda a *Crítica* pressupõe tomando em consideração o estabelecido em suas próprias bases, sejam elas quais forem (ou tudo no qual ela realmente erga seu edifício), é igualmente verdadeiro que nada disso FOI ESTABELECIDO como verdadeiro (FPK: 92).

Reinhold deseja retificar a situação em sua "Filosofia dos Elementos" alcançando uma verdadeira compreensão dos aspectos específicos da cognição por meio da análise de suas raízes na faculdade geral da representação. Reinhold afirma que ele deseja "reduzir sistematicamente a algo que [Kant] [...] abstrai de modo rapsódico de muitos", e desta forma "estabelecer o que é considerado como estabelecido na *Crítica da razão pura*" (FPK: 93). Aqui Reinhold acusa Kant de fazer o mesmo tipo de erro que o próprio Kant acusa Aristóteles de realizar. Em sua dedução metafísica das categorias Kant tem orgulho de ter derivado rigorosamente os conceitos básicos do pensamento da natureza do próprio julgamento, enquanto difama as *Categorias* de Aristóteles como tendo "surgido de modo rapsódico de uma procura casual por conceitos puros", nos quais Aristóteles "não tinha princípio", mas simplesmente "os recolheu cercando-os à medida que neles tropeçava" (CPR: 213). A linguagem de Reinhold torna claro que ele considera o relato de Kant dos elementos da cognição igualmente casuais e sem princípios. A "Filosofia dos Elementos" visa, assim, melhorar a *Crítica da razão pura*, fornecendo um primeiro princípio básico da ciência da representação que possa fundamentar a descrição das capacidades cognitivas, que por sua vez fundamentam a metafísica e a filosofia prática.

### *O princípio da consciência como fundamento da filosofia*

Antes de introduzir o único princípio que ele acredita ser capaz de oferecer um fundamento adequado à filosofia, Reinhold brevemente considera o principal critério que tal princípio fundamental precisa ter. Uma vez que o princípio precisa justificar tudo dentro do campo da filosofia, ele não pode ser justificado filosoficamente: “O que precisa estar no topo da ‘Filosofia dos Elementos’ – e assim para todas as explicações filosóficas e provas – não pode ser estabelecido através de uma prova obtida de parte alguma da filosofia, assim como de filosofia alguma, passada ou futura prova” (FPK: 70). Qualquer tentativa de argumentar em favor do princípio fundamental da filosofia, portanto, será manifestadamente circular, e assim inválido. O princípio precisa, por decorrência, ser autoevidente, um fato cuja verdade seja imediatamente aparente: “o critério do estabelecimento da Filosofia dos Elementos é a imediata evidência de seu conteúdo passível de descoberta pela mera reflexão, independentemente de qualquer raciocínio – a natureza não analisável dos conceitos nos quais ela foi originalmente exibida, ou a natureza de fato de suas características” (FPK: 84).

Reinhold se refere ao estabelecimento de sua filosofia dos elementos como o “princípio da consciência”, que ele afirma possuir o critério recém-estabelecido: “Não é através de qualquer inferência da razão que nós conhecemos que na consciência a representação se distingue através do sujeito tanto do objeto como do sujeito e se refere aos dois, mas através de simples reflexão sobre o verdadeiro fato da consciência” (FPK: 70). A filosofia inicia, em outras palavras, quando o sujeito atenta ao que está implícito no incorrigível fato de sua própria consciência. Esta atenta reflexão torna explícito que a consciência envolve estar consciente de um objeto por meio de uma representação. Consciência é assim constituída por um sujeito, um objeto de sua consciência (que pode ser uma coisa sociotemporal no mundo, como uma rocha, ou possa ser um de seus estados internos, como a fome), e a representação daquele objeto, cada um deles precisa estar presente e distinguido dos outros. A ciência filosófica da cognição, de acordo com Reinhold, pode dar sua partida somente desta verdade autoevidente.

Imediatamente após introduzir o princípio da consciência, Reinhold enfatiza que o mesmo não é uma definição. Ele o faz antecipando-se à acusação de cair no racionalismo, que começa definindo termos e princípios axiomáticos dos quais proposições adicionais são então deduzidos. O

problema, do qual Reinhold está bem consciente, é que embora o método racionalista possa nos informar sobre as relações das ideias contidas em suas definições, ele não pode garantir que seus pontos iniciais definidos correspondam às questões de fato que se obtém no mundo. A longa insistência de Reinhold de que seu princípio fundamental não é uma definição visa então provar que sua filosofia possui a estipulação empírica de que o conhecimento do mundo precisa se originar com a experiência das questões de fato.

Reinhold argumenta que porque "o conceito da representação [...] é imediatamente obtido da consciência [...] é inteiramente simples e incapaz de análise", do que se segue que "o princípio da consciência, longe de ser uma definição, qualifica-se melhor como o primeiro princípio de toda a filosofia precisamente porque ele apresenta um conceito que não autoriza definição" (FPK: 70). Ele afirma que "o conceito da representação pode somente ser obtido da CONSCIÊNCIA de um fato verdadeiro" (FPK: 70), e reclama que "quem quer que seja que me acuse de construir meras definições [...] estará distorcendo todo o fundamento sobre o qual o meu sistema se apoia" (FPK: 71).

Reinhold reconhece que, baseando propositadamente sua filosofia sobre fatos imediatos, ele evita de ser acusado de racionalismo, permanecendo somente o risco da acusação de arbitrariedade. Sem mencionar Jacobi pelo nome, ele enfrenta o desafio de distinguir sua posição daquela "motivada por caprichos e preconceitos" da fantasia ou imaginação (FPK: 72). O relato de Reinhold de como é possível fazer esta distinção resulta na identificação de um número de critérios adicionais que o princípio fundamental da filosofia precisa ter. Estes critérios foram importantes não somente ao próprio projeto de Reinhold, mas também ao desenvolvimento de Fichte, Schelling e Hegel, os quais adotaram aspectos do teste de Reinhold para o estabelecimento da filosofia, enquanto acreditava que seu próprio princípio falha em ser aprovado por ele.

O primeiro critério de Reinhold para um princípio fundamental não arbitrário é que ele seja "autodeterminado no sentido que qualquer explicação possível dos conceitos que ele exiba seja somente possível através dele; por sua vez, por outro lado, ele não permite qualquer explicação, e não precisa de qualquer uma" (FPK: 72). Um princípio necessitando de uma explicação não

pode ser fundamental, uma vez que seu próprio significado e justificativa se apoia em princípios explanatórios adicionais mais básicos que os seus. O mesmo é verdadeiro para qualquer princípio que incorpora conceitos dependentes de qualquer coisa externa ao princípio para sua explicação. Um princípio verdadeiramente fundamental precisa, portanto, ser autoevidente ou autoexplicativo, e precisa determinar ou especificar o significado de todos os conceitos que ele emprega. Tal princípio, que depende somente de si para sua significação ou justificativa, é autodeterminante.

Do fato que o campo da filosofia precisa ser autodeterminado, Reinhold imediatamente deduz uma segunda característica do princípio fundamental: "A autodeterminância do princípio lhe confere sobre os demais a qualidade de ser ABSOLUTAMENTE O PRIMEIRO entre todos os possíveis princípios, e sobre os fundamentos por ele expressos, a propriedade de ser o AUGE" (FPK: 85). Um princípio autodeterminante, em outras palavras, é também um princípio não condicional, uma vez que seu significado e verdade não são dependentes do significado e da verdade de quaisquer outras proposições. O primeiro princípio da filosofia precisa então ser um princípio incondicional, que é precisamente como Reinhold considera seu próprio ponto de partida: "Eu chamo a definição da representação de 'explicação absolutamente fundamental' da Filosofia dos Elementos porque ela não inclui o que poderia permitir uma explicação ou demandar uma" (FPK: 80).

Para caracterizar o primeiro princípio como incondicional é também caracterizá-lo como racional, dada a compreensão de Kant por Reinhold da atividade da razão como sendo uma investigação das cadeias das condições em busca de seu auge, o término incondicionado. O incondicional é racional, neste sentido, tanto porque é autoexplicatório e porque ele permite a compreensão de todas as proposições que ele condiciona, e assim completa o processo da explicação. Com a descoberta do princípio incondicional a razão é finalmente satisfeita, porque não faz mais sentido perguntar "por quê?"

Da incondicionalidade do primeiro princípio Reinhold deduz a seguir uma terceira característica da base da filosofia, sua habilidade de assegurar a certeza dos resultados que são dele derivados, que ele considera como indispensável para alcançar um *status* científico:

> Probabilidade, que a Filosofia dos Elementos simplesmente não pode tolerar se ela em algum momento desejar considerar a filosofia como ciência, dá lugar à

> certeza apodítica na ciência da faculdade da representação. Em virtude do princípio da consciência, a explicação absolutamente fundamental é determinada por completo, e nela o conceito original da representação é exaustivamente obtido em todas as suas características, nenhuma das quais é mais analisável (FPK: 80-81).

Reinhold não afirma ou exige que a totalidade da filosofia seja derivada somente do primeiro princípio, mas insiste que por causa do primeiro princípio estar implicado em todos os resultados filosóficos seguintes, compreendê-lo de forma equivocada comprometeria todo o resto: “a precisão da mais relevante característica não determina por si só as demais subordinadas; mas sua imprecisão torna sua precisão impossível” (FPK: 77).

Finalmente, Reinhold conclui que uma verdadeira filosofia científica, que esteja baseada num princípio incondicional e autodeterminado que produza certos resultados apodíticos, precisa ser uma filosofia sistemática. Tal filosofia seria caracterizada por sua “forma científica, a profunda interligação de seu material, a unidade sob um princípio da variedade que compõe o seu conteúdo – numa palavra, seu caráter sistemático” (FPK: 84). O critério formal desta filosofia científica “é sua sistematização rigorosa – a profunda determinação, baseada em princípios, em seus teoremas e corolários, e a subordinação de todos seus princípios sob um único” (FPK: 84-85). A Filosofia dos Elementos avança, embora sem dizer claramente, deveria ser para Reinhold a única verdade científica e sistemática, e por seu intermédio preencher a promessa implícita do idealismo transcendental de Kant.

*Conclusão*

Os grandes idealistas que seguiram Reinhold – Fichte, Schelling e Hegel – concordaram com ele que qualquer filosofia merecedora deste nome precisa ser científica, e uma filosofia verdadeiramente científica precisa ser sistemática. A filosofia precisa ser científica a fim de afastar o cético sem cair no dogmatismo. Somente demonstrando a necessidade de suas verdadeiras máximas pode a filosofia derrotar o ceticismo sem cair vítima da arbitrariedade e do preconceito. E somente por ser sistemática pode a filosofia demonstrar que as suas verdades são de fato necessárias, em virtude de seguir estritamente a partir de um ponto inicial incondicional.

As principais disputas entre os idealistas, como veremos, giravam em torno

de como selecionar um ponto de partida capaz de realmente dar conta dos critérios de incondicionalidade e autodeterminância, e de como avançar do ponto de partida de uma maneira capaz de dar conta do critério de sistematicidade. Eles também discutiram sobre como quanta filosofia pode sistematicamente determinar, e sobre como as verdades necessárias da filosofia se relacionam às verdades contingentes de outras disciplinas e à experiência ordinária. Apesar destes desacordos, no entanto, os idealistas pós-kantianos estiveram unidos na busca de um sistema filosófico verdadeiramente científico, e a convicção de que somente um sistema pode responder ao desafio posto pelo cético e através dele realizar as aspirações da filosofia.

A previsão conclusiva de Reinhold no *Fundamento do conhecimento filosófico* pareceria, portanto, previdente, e bem antes do que ele imaginava:

> Daqui a vinte anos não será tão difícil compreender que sem princípios básicos universalmente unificadores nem a lógica correta nem a metafísica (a metafísica do sensível e dos objetos supersensíveis), nem a lei moral nem a natural, nem outra parte particular da filosofia até aqui apelidada de ciência poderá alcançar a qualidade, a estabilidade e a primazia das ciências autênticas (FPK: 96).

Primeiro, no entanto, o ceticismo teve que erguer outra vez sua cabeça, agora na forma de um ensaio de autoria de Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), que atacou os *Fundamentos* de Reinhold diretamente, e de uma forma mais geral colocou em questão o potencial da filosofia crítica. Foi a provocação de Schulze que daria o impulso imediato à tentativa de Fichte de defender o idealismo transcendental, que levou eventualmente ao desenvolvimento da própria posição distintiva de Fichte.

## O desafio cético de Schulze a Reinhold

O ensaio de Schulze apareceu em 1792, um ano após os *Fundamentos* de Reinhold, com o notável título que tornou suas ambições claras: *Aenesidemus, ou, O que diz respeito aos Fundamentos da filosofia dos elementos publicado pelo Professor Reinhold em Jena junto com uma Defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão.* Esta obra toma a forma de uma conversação construída entre dois personagens com nomes de homens reais que viveram na antiga Grécia: Aenesidemus, um cético, e

Hermias, um devoto de Platão e Aristóteles. Aenesidemus, que representa a posição Schulze (embora o ensaio fosse publicado anonimamente), faz um ataque tanto a Reinhold como a Kant, e argumenta que nenhum dos dois conseguiu derrotar o ceticismo de Hume. Aenesidemus descreve a tese da filosofia crítica como sendo aquela na qual "uma larga porção das determinações e características com as quais as representações de certos objetos ocorrem em nós devem estar baseadas na essência de nossa faculdade de representação" (A: 106).

Ele então afirma sua intenção de fazer uma estimativa adequada do real valor da filosofia crítica, e diz que para fazer isso "precisamos dar especial atenção aos argumentos e princípios de acordo com os quais ele estabelece que há em nosso conhecimento algo determinado *a priori* pela mente, e que este algo constitui a forma do material daquilo que nos é dado *a posteriori*" (A: 106). Aenesidemus enfatiza então que "neste exame [...] precisamos também dar atenção especial às demandas do ceticismo de Hume [...]. É de grande importância [...] no julgamento do valor de toda a filosofia crítica fazer a pergunta se a *Crítica da razão* fez justiça à demanda feita por Hume" (A: 106).

Embora esta descrição inicial da filosofia crítica não distinga entre Kant e Reinhold, Aenesidemus reconhece que existem diferenças aparentes entre os dois, e ele vai em frente para examiná-las separadamente. A conclusão destes exames, no entanto, será que as diferenças entre Kant e Reinhold são meramente aparentes, e que ambos caem vítima das mesmas contradições e objeções céticas. Fichte considerou o ceticismo de Schulze seriamente, e uma de suas primeiras publicações seria uma revisão de *Aenesidemus*, na qual ele enfrentou o desafio de defender a filosofia crítica.

Reinhold insiste que o fundamento da filosofia precisa ser um fato em vez de uma definição, e que sua própria ciência da representação se dá num simples fato da consciência. Aenesidemus, no entanto, imediatamente desafia a factualidade alegada do princípio fundamental de Reinhold. Ele afirma que somos conscientes, mas nega que a reflexão sobre a consciência possa revelar qualquer coisa sobre a atual constituição de nossas mentes ou o processo de representação.

Aenesidemus prefacia esta crítica com a introdução de várias das afirmativas básicas feitas por Reinhold em sua "Filosofia dos Elementos".

Aenesidemus está mais interessado na afirmativa que diz que da consciência das representações podemos inferir a existência da faculdade da representação, e a afirmativa que esta faculdade da representação joga um papel causal na constituição daquelas representações. Aenesidemus cita da Teoria da Faculdade da Representação (1789) de Reinhold:

> A representação é a única coisa sobre as quais realmente todos os filósofos concordam. De fato, se há algo sobre o qual existe acordo no mundo filosófico, é a representação. Idealista algum, nem solipsista, nem cético dogmático, pode negar sua existência. *Quem quer que seja que aceite uma representação, no entanto, também deve aceitar uma faculdade da representação, ou seja, sem a qual uma representação possa ser pensada* (A: 107-108).

Aenesidemus ataca este argumento, que ele acusa de confundir a necessidade de pensar que *x* seja o caso com a necessidade de ser verdade que *x* seja o caso. Ele escreve que "a prova realmente consiste no seguinte argumento: Duas coisas quaisquer que não podem ser pensadas dissociadas uma da outra não podem também estar separadas uma da outra; o ser e a realidade das representações não podem ser pensados dissociados de ser e da faculdade real da representação; assim a faculdade da representação também precisa existir objetivamente" (A: 108).

Aenesidemus considera este deslize particularmente irônico e indesculpável, vindo de um filósofo crítico, uma vez que o idealismo transcendental está construído sobre a distinção entre as condições da possibilidade da experiência e as condições da possibilidade de ser, e isso é normalmente tão melindroso quanto negar nossa habilidade em ter qualquer visão sobre o segundo. Esquecer esta distinção, como Reinhold parece ter feito, é abandonar a postura crítica e voltar ao racionalismo desacreditado: "Se este silogismo fosse correto, e ele precisasse provar qualquer coisa, então as ideias de Espinosa seriam invulneráveis ao ataque, assim como o sistema de Leibniz e o idealismo – na verdade, todo o dogmatismo em todas suas diversas e contraditórias afirmativas sobre a coisa-em-si" (A: 108). Em outras palavras, "tudo o que Kant afirmou e acredita ter demonstrado, sobre a inabilidade da natureza das coisas-em-si, tudo isso seria falso e incorrigível; em vez disso nós possuiríamos um princípio pelo qual nós podemos descobrir a natureza das coisas como elas são fora de nossas representações" (A: 108). Aenesidemus conclui que Reinhold é culpado da mais flagrante autocontradição: "A Filosofia dos Elementos, ao derivar as representações

reais de uma faculdade que é necessária para ser algo objetivamente real, e definindo-a como a causa das representações, contradiz seus próprios princípios assim como os resultados da *Crítica da razão*" (A: 109).

Aenesidemus não nega que temos representações, nem mesmo que temos representações de nós mesmos como portadores da faculdade da representação que possui a sensibilidade de capacidades distintas, a compreensão e a razão. O que ele rejeita é a inferência da presença destas representações da conclusão que nós de fato temos tal faculdade que joga um papel causal em dar forma às próprias representações. Esta atribuição da causalidade à suposta faculdade da representação resulta, acredita Aenesidemus, em aplicar à categoria de causa e efeito as coisas-em-si, que a filosofia crítica expressamente proíbe. Este erro golpeia Aenesidemus como tão óbvio que fica perplexo em como Reinhold pode ter feito isso: "É [...] simplesmente incompreensível de onde o elemento da filosofia obtém o direito, ao estabelecer suas bases, de aplicar as categorias de causa e realidade a um objeto suprassensível, viz., a uma faculdade particular de representações que não é nem intuitiva nem dada a qualquer experiência" (A: 110).

Para tornar as coisas piores, Aenesidemus argumenta, a inferência explicativa das representações a uma faculdade da representação não somente é inválida, mas também inútil. Assim, "apelar a uma causa particular ou a uma faculdade atrás de uma alteração, ou alguma outra questão de fato, a fim de explicá-la, como tem sido feito usualmente, é não mais do que uma repetição de um fenômeno ou fato real cujas propriedades nós queremos explicar, com a adição do poder da palavra ou faculdade" (A: 111). Tentar explicar a presença e a alteração das representações em referência ao fato de nós termos a faculdade da representação é, de acordo com Aenesidemus, um vácuo como tentar explicar o fato de que as gotas de água colam nos objetos referindo-se aos objetos como tendo a "faculdade de atrair a água". Em nenhum dos casos dissemos qualquer coisa significativa sobre o mecanismo que está por trás deste fenômeno, e assim Aenesidemus conclui que "as respostas deste tipo não são outra coisa, mas admissão da ignorância humana no que se refere aos fatos dados, ou das mudanças nos objetos sensíveis" (A: 111).

A própria visão de Aenesidemus é que a filosofia tem ainda que descobrir uma base suficiente para decidir as questões levantadas pela inegável

experiência das representações:

> Se ou não [as faculdades da representação] existe um ser verdadeiro fora das nossas representações deles; se o pensamento de algo que deveria ou não tornar as intuições, conceitos e ideias possíveis em nós em primeiro lugar é totalmente destituído de valor objetivo; e onde a representação deste algo pudesse originar – estas são, de acordo com o ceticismo, questões totalmente não decididas (A: 109).

Ele é cuidadoso em não declarar os temas como indecididos, mas insiste que eles não podem ser decididos até que a filosofia consiga estabelecer um princípio que sancione inferências das representações das coisas-em-si, e assim nos permita determinar que a verdade sobre as coisas verdadeiras das representações com as quais nós estamos em direto contato. Aenesidemus diz estar aberto à possibilidade de que tal princípio seja estabelecido, mas ele enfaticamente rejeita o "princípio da consciência" de Reinhold como um candidato capaz de assegurar o fundamento da filosofia crítica.

Aenesidemus volta depois sua atenção a Kant, e ele afirma que a apresentação original da filosofia crítica está sujeita a precisamente às mesmas objeções já levantadas contra Reinhold. Schulze utiliza como título a esta seção do trabalho a pergunta que orienta a investigação de Aenesidemus: "A crítica da razão realmente refutou o ceticismo de Hume?"

Aenesidemus começa como uma clara declaração sobre a questão decisiva que determinaria como a pergunta deveria ser respondida. Tudo depende, ele escreve, de "se David Hume poderia encontrar a prova de Mr. Kant de que os necessários julgamentos sintéticos precisam se originar na mente, na fonte interior das representações, e que eles são a forma da cognição experiencial, significante e motivadora" (A: 112). Aenesidemus conclui naturalmente que Hume consideraria a prova de Kant muito pouco atraente, e pelas mesmas razões que Aenesidemus já tinha invocado para condenar a suposta ciência da representação de Reinhold.

O julgamento final de Schulze é que as positivas afirmações da filosofia crítica, sejam elas desenvolvidas por Kant ou Reinhold, são tão arbitrárias como "fatos" que Jacobi afirma conhecer por fé. Elas podem ser verdadeiras ou falsas, mas em qualquer caso elas não são adequadamente justificadas, e certamente não merecem ser chamadas de científicas. A resposta adequada para todas estas afirmativas é a suspensão do julgamento, a época que os

céticos antigos defendiam não só sua honestidade intelectual, mas também pela paz de espírito que eles afirmavam que ela poderia trazer. Para Schulze, como para Jacobi, Hume permanece não refutado, e se as pretensões da razão puderem fazer em qualquer momento algum bem, isso exigirá um novo e heroico esforço.

## Conclusão

Dez anos após a *Crítica da razão pura* aparecer pela primeira vez, os debates que ela provocou permanecem irresolutos aos que estão neles envolvidos, assim como sua solução permanece igualmente urgente. Consenso algum foi obtido nas questões fundamentais no que se refere à possibilidade, à origem e ao escopo do conhecimento sintético *a priori*. Todos os principais intelectuais alemães aceitaram, ao contrário de Hume, a existência de tal conhecimento, mas este foi todo acordo que conseguiram. Schulze considerou que a fonte dos necessários julgamentos sintéticos era um completo mistério, e tudo que havia nas afirmações de Kant, no que se refere à estrutura e operação da mente, era desavergonhadamente dogmático. Jacobi juntou-se a Schulze ao rejeitar a ideia de que somente a razão poderia determinar o escopo do conhecimento sintético *a priori*, e insistiu que a filosofia não tinha alternativa a não ser começar com os vereditos da fé. Reinhold defendeu o projeto da filosofia crítica, mas concordou que ela necessitava de um fundamento melhor que o próprio Kant tinha sido capaz de oferecer. A tentativa de Reinhold de basear a filosofia numa teoria da representação fundada sobre o assim chamado princípio da consciência, no entanto, foi completamente inconvincente.

Estes debates em epistemologia e metafísica permaneceram urgentes não só em virtude de seu interesse filosófico intrínseco, mas também porque eles foram vistos, por todos os envolvidos, como tendo grandes consequências práticas. O que estava em jogo nas disputas sobre a racionalidade e a liberdade foram questões morais e políticas no que se refere a como os seres humanos devem viver. A Revolução Francesa de 1789 foi motivada pela demanda de se rejeitar a autoridade tradicional em prol de uma vida livre guiada pela razão, e os intelectuais alemães sentiram uma necessidade poderosa em determinar no que esta vida envolveria, se ela era possível e

desejável aos seres humanos, e como suas próprias circunstâncias poderiam e deveriam ser transformadas.

Os defensores do projeto kantiano viram a filosofia crítica como a única esperança para determinar as condições de uma vida livre e racional. As alternativas lógicas, representadas pelas figuras de Schulze e Jacobi, eram o ceticismo que não daria sustentação para que se colocassem em dúvida os costumes e as autoridades existentes, e um dogmatismo religioso que apoiaria uma submissão inquestionável aos ditames da Cristandade. A resistência a estas escolhas desanimadoras exigiram o desenvolvimento de uma filosofia que poderia derrotar o ceticismo e o determinismo, e estabelecer as condições da efetivação da liberdade, proporcionando assim o padrão contra o qual todas as instituições e práticas sociais, políticas e religiosas deveriam ser medidas.

Foi esta tarefa que Fichte herdou e procurou realizar. Ele desejava derrotar o ceticismo de Schulze e Hume colocando a filosofia com uma espécie de base que Reinhold tinha demandado, mas que fora incapaz de oferecer. O primeiro objetivo de Fichte, em outras palavras, era tornar a filosofia realmente científica, identificando um primeiro princípio inatacável, e derivando daí todas as afirmativas subsequentes numa maneira estritamente sistemática. Com esta derivação ele esperava refutar a afirmativa de Jacobi de que a explicação filosófica é necessariamente determinística, estabelecendo a verdade da liberdade humana e especificando as condições morais e políticas de sua realização.

**Sumário dos principais pontos**

• Jacobi pondera que a limitação do conhecimento de Kant às aparências o torna um idealista subjetivo, incapaz de justificar nossa crença numa realidade independente da mente.

• Jacobi alega que somente um ato de fé pode assegurar a crença no mundo externo, liberdade e Deus.

• Reinhold tenta defender Kant estabelecendo o “princípio da consciência” como um alicerce inexpugnável, com base no qual o Idealismo alemão poderia se tornar científico e sistemático.

• Schulze discorda que o princípio de Reinhold falsamente supõe que a

maneira que a mente parece funcionar precisa ser a maneira que a mente realmente funciona.

• Schulze considera as alegações que Reinhold e Kant fazem sobre a operação da mente como uma violação da própria insistência do idealismo transcendental de que não podemos conhecer as coisas em si.

# 4
# Fichte: rumo a um idealismo científico e sistemático

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) explodiu na cena filosófica alemã em 1792 (o mesmo ano no qual apareceu *Aenesidemus*) com a publicação de *Uma tentativa de crítica de toda revelação*. O ensaio, que desenvolve os temas de Kant em filosofia da religião, foi publicado inicialmente de forma anônima, e o público inicialmente pensou que tivesse sido escrito pelo próprio Kant, que tinha na verdade aprovado o texto previamente e ajudou para que ele fosse publicado, esperando que o jovem Fichte se tornasse um valoroso campeão do idealismo transcendental. Quando a autoria de Fichte tornou-se conhecida ele foi imediatamente elevado a um *status* superior na comunidade intelectual. Em 1793, ele publicou dois ensaios políticos ("Demanda em favor da liberdade de pensamento dos príncipes da Europa, que a oprimiram até agora" e "Contribuição à retificação do julgamento do público da Revolução Francesa") que estabeleceu a seguir seu compromisso à liberdade e sua disposição de apoiar visões controversas, mesmo sob o risco de contrariar as autoridades poderosas.

Em 1794, com a idade de 32 anos, Fichte foi nomeado como substituto de Reinhold na prestigiosa cátedra de filosofia na Universidade de Jena, e ao mesmo tempo ele assumiu a fama de Reinhold como o mais proeminente defensor da filosofia crítica. Sua primeira importante contribuição aos debates metodológicos correntes foi uma revisão de *Aenesidemus*, que apareceu em fevereiro. Meses após ocorreu a primeira apresentação de Fichte de sua abordagem à filosofia, especialmente aos temas fundamentais levantados por Jacobi, Reinhold e Schulze. Este trabalho, "Sobre o conceito da Ciência do Conhecimento", foi escrito como um prospecto aos estudantes da Universidade de Jena, visando introduzi-los ao novo professor de

Filosofia. O estabelecimento do sistema filosófico de Fichte foi chamado de A Ciência do Conhecimento, e neste prospecto Fichte aventurou-se a explicar as tarefas que a filosofia sistemática precisa realizar, e os métodos através dos quais ela poderia realizá-las.

Durante o ano acadêmico de 1794-1795 Fichte deu as palestras que formariam a base para a primeira versão publicada de *A ciência do conhecimento*. Ele então voltou sua atenção à filosofia prática, tentando tratar as questões políticas e morais "cientificamente" baseando seu relato delas nos princípios fundamentais de *A ciência do conhecimento*. Este esforço resultou na publicação de dois outros trabalhos que completaram o sistema de Fichte: *Os fundamentos do direito natural* (1797) e *O sistema de ética* (1798).

Em 1798 Fichte também publicou um ensaio sobre a filosofia da religião, "Com base em nossa crença na governança divina do mundo", que o levou a ser acusado de ateísmo, iniciando uma controvérsia que pôs fim prematuramente a sua carreira em Jena. A controvérsia foi inflamada em 1799 quando *A ciência do conhecimento* foi denunciada por Jacoby como "niilista", e por Kant como tendo ultrapassado os limites de uma verdadeira filosofia crítica. A universidade respondeu desmentindo Fichte, que se mudou para Berlim, onde continuou a reformular *A ciência do conhecimento*, e a escrever uma variedade de textos visando introduzir seu sistema ao público intelectual, com a esperança de encontrar uma forma de apresentação que consagraria sua filosofia com a aclamação universal de que ele estava seguro que ela merecia. A frustração de Fichte de sua incapacidade de obter este reconhecimento foi talvez mais evidente no notável título de um ensaio publicado em 1801: "Um relatório contundente ao público em geral sobre a essência real da mais nova filosofia: uma tentativa de forçar o leitor a compreender". Sua reputação continuou a diminuir, no entanto, e na primeira década do século XIX Fichte foi superado por Schelling e Hegel, que se tornaram nos novos porta-estandartes do Idealismo alemão.

### Resposta ao ceticismo de Schulze: "Revisão de *Aenesidemus*"

O desenvolvimento filosófico de Ficthe foi fortemente influenciado pelos ataques céticos de Schulze a Kant e a Reinhold. Em sua "Revisão de *Aenesidemus*", Fichte produziu uma avaliação crítica do ceticismo de

Schulze, reconhecendo seu valor filosófico enquanto rejeitava sua alegação de ter minado o idealismo transcendentalista.

A primeira sentença da revisão de Fichte concede a Schulze que “não pode ser negado que a razão filosófica deve todo avanço perceptível que tenha feito às observações do ceticismo sobre a precária posição que ela adotou neste momento” (“R”: 137). A posição deste momento, naturalmente, era o princípio da consciência, que Reinhold tinha oferecido como fundamento à sua descrição da representação, que ele considerava ser a condição *sine qua non* de uma filosofia crítica justificável. Em sua revisão Fichte explicou que, embora desejasse e esperasse que o princípio da consciência provasse ser verdadeiro, as objeções levantadas por Aenesidemus o persuadiu de que o princípio ainda necessitava de uma justificativa adequada, e, portanto, a posição filosófica de Reinhold é de fato precária. Ficthe então declara que o ensaio de Schulze o tinha convencido da necessidade de descobrir um ponto de partida ainda mais fundamental à filosofia, de onde a verdade do princípio da consciência pudesse ser deduzida *a priori*.

Ao mesmo tempo em que ele elogiava o ceticismo por estimular a filosofia a reforçar seus fundamentos, Fichte critica Schulze por não compreender Kant e a natureza do conhecimento em geral. O ceticismo de Schulze, de acordo com Fichte, decorre do pressuposto equivocado de que o objeto do conhecimento é a coisa-em-si. Com base nesta premissa, o conhecimento seria de fato impossível, mas continuar a desejar o acesso às coisas-em-si é demonstrar um fracasso completo para apreciar o ponto de partida básico de Kant: qualquer objeto do qual estamos conscientes precisa já ter sido processado pelo aparato cognitivo que permite nossa consciência, e assim pode ser conhecido somente à medida que aparece à luz de tal processamento. A conclusão adequada que se pode obter não é que o conhecimento é impossível, mas em vez disso que as coisas-em-si não podem ser conhecidas; os únicos objetos possíveis de conhecimento são as aparências, os fenômenos que resultam da interação de nossas faculdades cognitivas com o mundo. O problema filosófico genuíno, insiste Fichte, não é explicar como podemos conhecer as coisas-em-si (porque não podemos), mas em vez disso explicar como podemos ter um conhecimento sintético *a priori* das aparências.

Schulze afirmou que de fato nós temos tal conhecimento, mas argumentou

em *Aenesidemus* que a explicação de Kant desta possibilidade pode não ser verdade, mesmo que seja esta a única coisa que possamos imaginar. Talvez Kant esteja correto que a mente contribua com formas necessárias aos objetos do conhecimento, mas talvez a necessidade que caracteriza alguns de nossos julgamentos tenha uma fonte alternativa que precisamos ainda entender. Enquanto for este o caso, Schulze concluiu, a posição adequada é uma moderação cética que recuse fazer declarações que excedam nossa capacidade de justificativa.

Fichte é também crítico desta linha de raciocínio, no entanto, afirmando que ela falha em considerar a diferença entre as explicações empíricas e as *a priori*. As explicações empíricas são sempre hipóteses provisórias resultantes da inferência indutiva com base em todas as evidências disponíveis, e como tal elas permanecem disponíveis à revisão ou substituição em face da nova informação adquirida ou contraexemplos. As explicações *a priori*, em contraste, conferem necessidade dedutiva sobre suas conclusões, enquanto elas empregam inferência indiscutivelmente válida para tirar as implicações das premissas indiscutivelmente verdadeiras. A explicação transcendental da possibilidade dos julgamentos sintéticos necessários pode definitivamente ser estabelecida, portanto, se puder se mostrar que ela resulta de uma dedução *a priori* adequada. Tal dedução ofereceria à filosofia crítica uma base indecifrável à preocupação cética de Schulze sobre a possibilidade de explicações alternativas que simplesmente não conseguimos imaginar.

As reflexões de Fichte sobre *Aenesidemus* o levaram à conclusão que seu clamor filosófico é o de desenvolver um fundamento para o idealismo transcendental que se apoia inteiramente nas premissas indiscutíveis e um raciocínio *a priori* válido. Fichte considera ser esta a sua tarefa porque ele concorda com Schulze que Reinhold em última instância fracassou em realizá-la, mas ele enaltece Reinhold por ter reconhecido o que precisa ser feito para completar e aperfeiçoar a revolução kantiana: “Depois de Kant, Reinhold obteve para si o mérito imortal de chamar a atenção da razão filosófica ao fato de que toda a filosofia precisa ser rastreada a um único princípio, e que uma pessoa não pode descobrir o sistema dos modos permanentes de operação do espírito humano antes da descoberta de sua pedra angular” (“R”: 150).

A revisão de Fichte de *Aenesidemus* também contém sugestões

provocativas sobre o fundamento para a filosofia que ele pretende desenvolver. A premissa indiscutível ou princípio do qual Fichte começará é o fato da autoconsciência, que ele credita a Descartes ter reconhecido como o único ponto de partida filosófico apropriado. Fichte planeja então continuar numa maneira transcendental, refletindo sobre as condições que são necessárias para explicar a possibilidade do fato da autoconsciência. Ele credita Kant com o reconhecimento, mais explicitamente na "Refutação do idealismo", que uma destas condições da individualidade é a intuição de um mundo que é experimentado como distinto e externo de si. O próprio programa filosófico de Fichte resultaria na dedução de todos os aspectos do mundo, o *self* e suas interações que são necessárias para dar conta da autoconsciência.

A primeira tentativa de Fichte de estabelecer o fundamento de seu programa filosófico apareceu dois anos após a "Revisão de *Aenesidemus*", em *A ciência do conhecimento* de 1794-1795. Antes de realizar este empreendimento fundamental, no entanto, Fichte primeiro procurou especificar o método através do qual isso poderia ser feito, e os critérios através dos quais seu sucesso precisa ser avaliado. Ele publicou este trabalho preparatório sob o título "Sobre o conceito de *A ciência do conhecimento*", o prospecto de sua filosofia com a qual ele se apresentou aos estudantes em Jena.

## Idealismo sistemático: "Sobre o conceito de *A ciência do conhecimento*"

No Prefácio à primeira edição de seu prospecto Fichte outra vez reconhece Kant, Reinhold e Schulze como seus mais importantes predecessores. A sentença de abertura assinala que, "lendo os céticos modernos, em particular Aenesidemus [...] convenceu o autor de seu tratado [que] [...] a filosofia não chegou no mesmo nível de uma ciência claramente evidente" ("CC": 94). Fichte continua acrescentando que ele está "sinceramente convencido que nada, seguindo o espírito de gênio de Kant, poderia contribuir mais à filosofia que o espírito sistemático de Reinhold" ("CC": 96). Fichte claramente se percebe como aplicando o espírito sistemático de Reinhold ao serviço do gênio original de Kant, com a finalidade de vencer o ceticismo de Schulze.

No Prefácio à segunda edição ao prospecto, que apareceu em 1798, Fichte distingue entre o papel de seu ensaio preliminar, e aquele de *A ciência do conhecimento* (que neste tempo tinha sido escrito e publicado). *A ciência do conhecimento* é um estudo em metafísica, que Fichte é cuidadoso observar que "não precisa ser uma teoria das assim chamadas coisas-em-si, mas pode ser uma dedução genética do que encontramos em nossas consciências" ("CO": 97). "Sobre o conceito" é uma crítica, que Fichte define como sendo uma investigação "da possibilidade, do significado real, e as regras que governam" a ciência da metafísica ("CO": 97). "Sobre o conceito" procura assim preparar o caminho para *A ciência do conhecimento* ao definir suas tarefas, explicando sua metodologia, e estabelecendo os critérios para sua finalização bem-sucedida.

"Sobre o conceito" está dividida em três partes, a primeira das quais tenta definir a "Ciência do Conhecimento" mais precisamente. Fichte começa observando que se aceita universalmente que a filosofia é uma ciência. Há uma ampla discordância, no entanto, sobre os objetos e os métodos desta ciência, porque o significado de "ciência" ficou sem ser especificado.

Fichte se junta a Reinhold definindo "ciência" como um corpo de conhecimento proposicional que possui uma forma sistemática e definindo forma sistemática como a unificação de todas as proposições através de um único primeiro princípio. Se as proposições se qualificam como conhecimento, considera Fichte, deve-se ter certeza do primeiro princípio, e sua certeza precisa ser levada a todas as subsequentes proposições em virtude de sua conexão sistemática. Sistematicidade é assim não um fim em si, mas um meio à certeza que a ciência exige. A sistematicidade requerida, no entanto, é de um tipo muito forte, pois as proposições precisam estar não somente inter-relacionadas (que é tudo que uma fraca noção de sistema pode implicar), como também conectadas, de tal maneira que, se o primeiro princípio estiver correto, então está toda outra qualquer proposição.

Fichte observa que estas primeiras reflexões sobre o significado de "ciência" levantam imediatamente duas questões essenciais: "Como pode a certeza do primeiro princípio ser estabelecida? E qual é a certeza para aquele tipo de inferência através da qual nós inferimos a certeza de outras proposições da certeza do primeiro princípio?" ("CC": 105). Estas questões precisam ser respondidas, insiste Fichte, se formos capazes de determinar se

nosso conhecimento tem uma base sólida (e assim se nós de fato temos qualquer tipo de conhecimento).

Fichte começa tratando da primeira pergunta assinalando, outra vez em acordo com Reinhold, que o primeiro princípio não pode ser provado, uma vez que o resultado de uma prova é dependente das premissas de onde a prova se origina e, portanto, por definição não de um primeiro princípio. A certeza possuída pelo primeiro princípio precisa ser imediata, em vez de ser mediada por qualquer processo de dedução.

A questão que agora surge, no entanto, é se existem de fato quaisquer princípios que desfrutam de certeza imediata. Fichte candidamente admite que a resposta não é óbvia. É possível que não existam tais princípios, não existindo neste caso nada que possa servir como base da ciência filosófica, o que faz com que conhecimento algum nosso possa ser considerado assegurado. E é possível que exista vários destes princípios, caso no qual o conhecimento que se apoia em cada um deles é assegurado, mas nosso conhecimento como um todo não pode ser unificado numa única ciência. E, finalmente, é possível que exista exatamente certo princípio imediato que pode servir como a base de todo o nosso conhecimento.

A única maneira de determinar qual destas possibilidades sucede, argumenta Fichte, é fazer um esforço para identificar e examinar as proposições do candidato:

> Tudo depende do experimento. Devemos descobrir uma proposição que possua todas as condições internas necessárias para o primeiro princípio de todo o conhecimento humano, perguntaremos então se ele possui as condições externas, ou seja, se podemos rastrear em retrospectiva tudo o que conhecemos ou acreditamos que conhecemos. Se formos bem-sucedidos nisso, então teremos mostrado – através de sua elaboração – que tal ciência é possível e que existe um sistema do conhecimento humano que o descreve. Se falharmos em construir tal ciência, então tal sistema não existirá ou simplesmente não o teremos descoberto precisando deixar tal descoberta aos mais afortunados sucessores (“CC”: 113).

*A ciência do conhecimento* constituirá uma tentativa de Fichte de reconstruir todo o conhecimento humano com base num único princípio imediatamente seguro.

Tendo definido “Ciência do Conhecimento” mais precisamente na primeira parte do “Sobre o conceito”, Fichte volta-se na segunda parte a questões que

dizem respeito ao método pelo qual a ciência do conhecimento precisa avançar, e a relação desta ciência fundamental às outras ciências.

Uma das primeiras questões metodológicas que Fichte trata é a de como é possível saber que a "Ciência do Conhecimento" está completa. Fichte já argumentou que a ciência filosófica precisa começar com um primeiro princípio imediatamente seguro, e que todas as proposições subsequentes da ciência precisam ser deduzidas *a priori* deste princípio a fim de garantir a certeza dos resultados. Mas, ele agora deseja saber, como podemos saber que este processo de dedução percorreu toda sua trajetória, que todo o conhecimento possível foi extraído do primeiro princípio? Podemos considerar impossível deduzir quaisquer consequências derivada das do primeiro princípio, mas, assinala Fichte, isso pode indicar um limite em nossas habilidades mais do que a finalização do sistema. A única maneira de excluir a possibilidade de proposições adicionais serem acrescentadas ao sistema, conclui Fichte, é se a dedução chega ao seu ponto de origem, garantindo assim que qualquer inferência subsequente repasse os passos já dados em vez de demonstrar qualquer coisa nova. A filosofia científica precisa formar um sistema fechado e circular, elaborado a partir de um único princípio básico e, em última instância, retornando a ele por meio de cuidadosos passos dedutivos que asseguram a integralidade e a certeza do conjunto de proposições resultantes.

Tendo discutido como a filosofia precisa começar e terminar, a seguir Fichte oferece um relato dos objetos da filosofia – aquilo que a filosofia afirma conhecer – e o método pelo qual a filosofia pode vir a conhecê-los. Fichte pega o primeiro objeto da filosofia, como já indicado em sua resenha de *Aenesidemus*, ou seja, o sujeito autoconsciente, a existência do qual ele considera ser uma certeza imediata e incorrigível. Os outros objetos da filosofia são então determinados, Fichte argumenta, pela tentativa de explicar as condições necessárias da possibilidade da autoconsciência. Uma vez que ele partilha a visão de Kant de que somente a mente pode oferecer tais condições transcendentais, Fichte especifica estes objetos da filosofia como atos da mente que são necessários para se estar conscientes de si.

A reconstrução dos atos mentais necessários à individualidade é o que Fichte quis dizer antes quando ele descreveu a tarefa metafísica levada a cabo em *A ciência do conhecimento* como a "dedução genética do que nós

encontramos em nossa consciência". Na realidade, nós descobrimos que estamos conscientes de nós, de um mundo externo, e de várias formas de interação entre nós e o mundo. A tarefa da filosofia, como Fichte a concebe, é explicar como é que cada um destes elementos dos quais temos consciência (cada um dos quais pode ser construído como um ato mental – o ato mental de se tornar consciente do elemento em questão) não é simplesmente uma questão de fato contingente, mas em vez disso uma condição necessária de nosso ser autoconsciente. Os objetos da filosofia são então atos da mente sem os quais não haveria afinal de contas mente alguma. A filosofia não ambiciona descrever a ordem na qual, sendo ela uma questão empírica, tornar-se consciente destas operações mentais. Em vez disso, ela ambiciona dar um relato sistemático da mente que deduz numa maneira puramente *a priori* todos os atos mentais que são condições necessárias da possibilidade do fato imediato da autoconsciência. Se esta dedução é bem-sucedida, então os atos mentais que ela reconstrói precisa corresponder àqueles que temos consciência de estarmos realizando, mesmo que da ordem do desempenho, consciência e reconstrução filosófica não precisam ser as mesmas.

Fichte observa que o método pelo qual a filosofia reconstrói os necessários atos da mente é em si um ato mental adicional, o da reflexão. A filosofia envolve a mente voltando-se sobre si e tornando-se explicitamente consciente dos modos de sua própria ação, que terão estado em operação por algum tempo antes da reapropriação filosófica. Fichte observa que tal reflexão envolve abstrair estes modos das formas concretas nos quais eles naturalmente ocorrem, considerando cada um em separado dos outros, na ordem em que eles aparecem na reconstrução *a priori* da autoconsciência.

Neste ponto Ficthe aproveita a oportunidade para se distinguir de Reinhold, apontando que, embora o ato filosófico de reflexão seja uma forma de representação (ela representa os atos mentais sobre os quais a filosofia reflete), nem todos os atos mentais sobre os quais eles refletem são necessariamente atos de representação. Em outras palavras, embora a representação seja um ato básico da filosofia, pode não ser o ato básico da mente, como pressupunha Reinhold. A filosofia, portanto, não pode considerar a representação como algo dado, muito menos como um princípio fundamental, mas em vez disso deduzir a necessidade da representação dos fatos mais básicos da autoconsciência.

Enquanto ele declara seu próprio método como sendo mais sistemático e verdadeiramente fundamental do que o de Reinhold, Fichte também de forma franca chama a atenção ao fato de que ele é inevitavelmente circular. A filosofia opera por meio de reflexão e dedução, e, portanto, precisa pressupor as regras para a performance adequada destes atos mentais que podem ser somente sancionados com base nas deduções que estas pressuposições permitem. Fichte não vê maneira de escapar deste círculo de justificativa, e conclui que é impossível excluir a possibilidade que a filosofia sistemática, independentemente de como ela apareça estar completa e necessariamente unificada, apoia-se numa dedução falsa. Ele confessa que "ninguém pode jamais afirmar infalibilidade", mas, em vez de ver isso como uma razão para rejeitar o projeto da filosofia sistemática, ele coloca a responsabilidade de volta sobre os que iriam criticá-lo: "Se alguém duvidar da possibilidade de defesa do nosso sistema, poderemos exigir que ele nos aponte o erro em nosso raciocínio" ("CC": 130). Se tal erro pode de fato ser identificado, então o sistema requererá revisão, mas o mero fato de que a possibilidade de erro não pode ser desconsiderada não pode nos deter de fazer nossos melhores esforços para assegurar o estabelecimento do conhecimento.

Fichte oferece várias estratégias para aumentar nossa confiança de que nossas reflexões filosóficas são adequadas, inclusive repetindo-as, e as examinando em ordem reversa, mas em última instância sem oferecer consolo ao fato de que nossos raciocínios não são nunca indefensáveis, e nossas conclusões filosóficas são no melhor dos casos "prováveis". Os objetos de nossos raciocínios filosóficos defensáveis e conclusões prováveis, no entanto, são as condições necessárias da possibilidade da autoconsciência, e suas necessidades não estão em causa pela nossa falibilidade.

Fichte reconhece que definindo os objetos da filosofia em termos de sua necessidade de autoconsciência requer que o filósofo discrimine entre aqueles atos da mente que são necessários a sua operação e aqueles que são contingentes ou acidentais. Mas outra vez ele está satisfeito em admitir que não haja regra infalível para se fazer esta discriminação. Não temos escolha, mas fazer o experimento da filosofia sistemática na melhor de nossa habilidade, e permanecer disponível para revisar nossas deduções e conclusões toda vez que nos tornemos conscientes de ter cometido erros.

A distinção entre as ações da mente necessárias e contingentes

desempenha um importante papel no relato de Fichte sobre a relação entre a filosofia e as outras ciências. A filosofia, que começa a partir do princípio da autoconsciência, precisa servir como fundamento para todas as outras ciências, caso contrário suas conclusões não terão a certeza que Fichte considera como o critério do conhecimento científico. Como o fundamento das outras ciências, a filosofia precisa oferecer os princípios dos quais eles começam, mas se estas ciências quiserem se distinguir adequadamente da filosofia, então algo extrafilosófico precisa ser acrescentado a seus princípios iniciais. Fichte sugere que devido a todos os princípios da filosofia serem operações necessárias da mente, os objetos de outras ciências precisam ser operações mentais que são contingentes ou livres.

Fichte oferece vários exemplos para ilustrar este ponto. Ele considera parte da tarefa da filosofia deduzir a necessidade da experiência do mundo natural da nossa autoconsciência, mas ele considera as leis particulares que descrevem o comportamento dos objetos do mundo como contingentes no que diz respeito a nossa individualidade (uma vez que isso poderia emergir de uma variedade de mundos possíveis, mas não como se não existisse mundo natural algum), e assim ele atribui o exame destas leis às ciências naturais em vez da filosofia. Da mesma forma, Fichte espera que a filosofia deduza a necessidade de espaço de nossa experiência do mundo (que Kant já tinha tentado fazer, mas sem sucesso na opinião de Fichte), mas considera a construção e a manipulação de figuras espaciais particulares que são condições necessárias da autoconsciência como a província da geometria.

É fato que a filosofia está preocupada somente com as operações necessárias da mente que a permitam formar um sistema fechado, em contraste com outras ciências, que são abertas ou “infinitas”, uma vez que experimentos adicionais ou construções são sempre possíveis. O cientista natural pode sempre reunir mais informação, e o geômetra pode sempre imaginar outra figura, mas a tarefa do filósofo chega ao fim quando todas as condições necessárias da autoconsciência foram deduzidas. Naturalmente, nossa falibilidade significa que qualquer relato destas condições precisa sempre permanecer disponível à revisão e à melhora, mas o escopo da investigação filosófica é fixado e limitado pela natureza das operações necessárias da mente.

Fichte tem um especial cuidado em distinguir a filosofia da lógica, embora

ambas possam afirmar que sejam ciências universais, em contraste com as ciências particulares que delas dependem. A diferença-chave, na visão de Fichte, é que a lógica é uma disciplina puramente formal, enquanto a filosofia também oferece conteúdo, ou conhecimento substantivo da mente e do mundo. A lógica, como Fichte a compreende, avança abstraindo a forma das proposições de seu conteúdo, uma vez que ela parasita outras disciplinas, incluindo a filosofia, oferecendo-a com proposições das quais ela abstrai as qualidades formais. Fichte então conclui, de forma indiscutível, que a metafísica não pode ser deduzida somente da lógica formal. Ele continua, no entanto, ao declarar que a validade das leis lógicas não pode ser pressuposta pelo metafísico, mas sim precisam ser derivadas de certos princípios da "Ciência do Conhecimento". A subordinação altamente controversa da lógica formal à metafísica recebe uma explicação mais aprofundada na seção de abertura de *A ciência do conhecimento*, que será discutida abaixo.

A terceira e parte final de "Sobre o conceito", denominada "Divisão hipotética de *A ciência do conhecimento*", é bem breve, mas oferece uma ideia valiosa na estrutura geral do sistema filosófico que Fichte está prestes a desenvolver. Aqui Fichte observa que o primeiro princípio da filosofia é o sujeito autoconsciente, ou o "Eu", e pede ao leitor supor o que ele mais tarde afirmará ter demonstrado, ou seja, que o Eu pode ser autoconsciente somente em virtude de se distinguir do mundo, ou o "não Eu", que é, portanto o segundo princípio da filosofia. Ele então aponta que existem somente duas maneiras nas quais o Eu e o não Eu podem ser determinados. Tanto o não Eu pode determinar o Eu (o mundo pode afetar o sujeito), ou o Eu pode determinar o não Eu (o sujeito pode afetar o mundo). No segundo destes modos de determinação as funções do Eu como "vontade", um sujeito consciente em busca de realizar os seus fins no mundo. No primeiro modo de determinação as funções do Eu como um "intelecto", um sujeito consciente registrando os impactos do mundo em si. O sistema filosófico de Fichte começará com uma dedução dos princípios básicos que são fundamentais a todas as autoconsciências, e em seguida se ramificará em filosofia teórica, que trata as condições necessárias da atividade intelectual, e a filosofia prática, que trata as condições necessárias da vontade.

## A ciência do conhecimento

*Introduzindo A ciência do conhecimento*

*A ciência do conhecimento* é precedida não por uma, mas por duas introduções, um fato que reflete a frustração de Fichte de que seu sistema filosófico falhou em ganhar uma aceitação imediata e universal dos seus contemporâneos. Fichte abre a segunda introdução declarando que a introdução original é "perfeitamente adequada para o leitor sem preconceitos" e que o esforço corrente se destinava "àqueles que já têm um sistema filosófico" (SK: 29), prevenindo-os de dar ao trabalho de Fichte a recepção que ele merecia. Porções significativas da segunda introdução são assim explicitamente polêmicas, dirigidas em resposta a incompreensões específicas que Fichte sente-se compelido a retificar, mas estas polêmicas também servem para complementar a primeira introdução (que é muito mais curta), de forma que o texto é o mais bem-abordado lendo-se os dois juntos.

Fichte introduz *A ciência do conhecimento*, declarando que a filosofia precisa "fornecer a base de toda a experiência" (SK: 6), oferecendo então uma breve análise do conceito da própria experiência. Ele começa declarando que a experiência envolve uma relação entre uma coisa que é experimentada e o sujeito que experimenta. Ele então argumenta que tentativas de explicar o fato da experiência podem avançar somente de duas maneiras, porque a única explicação disponível são a coisa e o sujeito. O "Idealismo", como Fichte usa o termo, é definido pela tentativa de rastrear a experiência até o sujeito consciente, enquanto o "dogmatismo" (que precisa ser considerado mais útil como "materialismo") busca em última instância uma explicação da experiência da coisa-em-si.

Fichte anuncia então, de forma surpreendente, que nem o idealismo nem o dogmatismo são capazes de refutar um ao outro, porque eles prosseguem a partir do oposto dos dois princípios para os quais justificativa alguma pode ser oferecida. O idealista postula a existência de um *self* livre e independente, que o dogmático considera como uma ilusão devido a sua incompatibilidade com suas pressuposições mecânicas. E o dogmático postula a existência das coisas-em-si, que são consideradas pelo idealista como meras invenções do pensamento que não tem uma realidade independente.

Tendo negado que justificativas podem ser oferecidas à escolha seja ao idealismo como ao dogmatismo, Fichte propõe que os fatores que levam à

decisão precisam ser inclinação e interesse. Ele então acrescenta, no entanto, que o dogmatismo é incapaz de explicar o fato básico que precisa ser explicado, o da "representação", e ele é, portanto, indefensável. O fato da "representação" ser equivalente ao da consciência, ao fato de que há seres que têm experiência de si e de outros seres. O dogmatismo não pode explicar este fato porque não há transição possível a partir de sua base explanatória fundamental, a coisa-material-em-si, ao que precisa ser explicado – o fenômeno imaterial da consciência. Fichte pondera que todo dogmatismo é necessariamente materialismo, todo materialismo é necessariamente mecânico, e mecanismo algum pode dar conta da consciência. O dogmatismo é então deixado sem escolha, a não ser negar o fato da consciência, que o idealista considera como um *reductio ad absurdum* da posição dogmática, e que também contradiz o seu próprio comportamento dogmático e o tratamento de outros. Fichte consequentemente conclui que o idealismo é a única filosofia possível.

A negativa de Fichte de que o dogmatismo é uma filosofia possível não resulta num recuo de sua afirmação de que o idealista não será capaz de persuadir o dogmático da impossibilidade de defender sua posição. Fichte não afirma que o dogmatismo é impossível defender, mas preferivelmente destaca as implicações de sustentar seus comprometimentos. Estas implicações incluem, na visão de Fichte, uma inabilidade de explicar a experiência que em última instância nega a experiência, e assim força o cisma entre a maneira que alguém atua (como é o caso de um ser consciente) e a maneira que alguém fala (como se não houvesse algo como seres conscientes).

Então Fichte concede que o "dogmatismo" pode ser defendido, e é de fato defendido, mesmo por aqueles que reconhecem suas implicações radicais, e ele não acolhe esperança de converter ao idealismo os que estão dispostos a negar a existência da consciência. Ele insiste, no entanto, que o dogmatismo não pode se qualificar como uma filosofia defensável, uma vez que ele entende a filosofia como o projeto de ter em conta a possibilidade da experiência, que é um projeto que o dogmatismo consistente não tem interesse em realizar (uma vez que ele sustenta que não existe de fato experiência a ser explicada).

A tarefa de Fichte é oferecer um relato idealista à experiência, que envolve

explicar como a mente pode ser a fonte das condições que tornam possível sua consciência de si e do mundo exterior. Fichte credita a Kant o fato de ter reconhecido esta como sendo a tarefa filosófica definitiva, mas critica Kant por ter oferecido deduções inadequadas às formas de intuição e às categorias de compreensão. O objetivo de Fichte, no entanto, não é simplesmente melhorar os detalhes das deduções de Kant, mas em vez disso realizar toda a tarefa desde o início, oferecendo um relato *a priori* de como todos os aspectos essenciais de nossa experiência são necessários para explicar a existência da autoconsciência, que ele considera como sendo um fato imediatamente determinado, e que ele afirma ser a única suposição que a filosofia faz.

O programa idealista de Fichte, em outras palavras, visa explicar como os elementos constitutivos de nossa experiência consciente (as "determinações da consciência" na linguagem de Fichte) são gerados pela atividade da própria mente. Esta é a "dedução genética do que nós encontramos em nossa consciência" prometida em "Sobre o conceito de *A ciência do conhecimento*", que serve como a resposta de Fichte à dedução metafísica das categorias de Kant. A dedução de Fichte continuará refletindo sobre os atos mentais que são necessários à autoconsciência, e que derivam delas os aspectos definitivos de nossa experiência consciente, a mais óbvia delas inclui um mundo externo de objetos materiais, a existência e o comportamento que parecem ser em boa medida independentes da atividade de nossas mentes. Fichte explica que o idealismo dará conta desta independência aparente do mundo atribuindo-a ao necessário caráter dos atos mentais que são sua verdadeira fonte. Porque nossas mentes precisam, em virtude de sua natureza, agir de certas maneiras, nós experimentamos as apresentações que resultam destas ações como necessárias ou inevitáveis, e é esta necessidade, em vez da independência da mente, que dá conta da objetividade do mundo. Fichte, portanto, rejeita a necessidade de uma dedução transcendental das categorias, uma vez que ele considera o mundo dos objetos como sendo constituído por e, portanto, necessariamente conformado às condições que tornam a experiência possível.

Na Introdução de *A ciência do conhecimento* Fichte oferece comentários sobre o método através do qual ele pretende levar a cabo seu programa idealista que ele elabora em sua prévia discussão em "Sobre o Conceito", e

que em última instância oferece importantes ideias no que se refere à relação entre seu projeto filosófico e o de Kant. Fichte escreve que o idealismo

> mostra que o que é primeiro elaborado como o princípio fundamental e diretamente demonstrado na consciência é impossível, a menos que algo mais ocorra junto com isso, e que este algo a mais é impossível, a menos que uma terceira coisa ocorra, e assim por diante até que as condições do que foi exibido em primeiro lugar sejam completamente esgotadas, e que este último seja, com respeito a sua possibilidade, plenamente inteligível [...] Se a hipótese do idealismo estiver correta e o raciocínio na dedução for válido, o sistema de todas as necessárias apresentações ou de toda a experiência [...] precisa emergir como o resultado final, como a totalidade das condições da premissa original (SK: 25-26).

O filósofo idealista procura oferecer, então, uma reconstrução *a priori* do que é dado numa experiência *a posteriori*.

Os elementos que emergem em sua reconstrução serão, como já indicado em “Sobre o Conceito”, os atos mentais que são as condições necessárias da possibilidade da autoconsciência. Ao deduzir estes atos o filósofo “meramente torna claro a si o que ele realmente pensa, e que sempre pensou, quando ele pensa de si; que ele pensa de si é, no entanto, um fato imediato da consciência para ele” (SK: 36).

Embora a autoconsciência seja experimentada como um fato imediato pelo filósofo (e por todos os demais), Fichte argumenta que esta experiência precisa ser precedida pelo ato original de autoconstituição, sem a qual não haverá sujeito consciente algum. Fichte escreve que “é somente através deste ato, e em primeiro lugar por intermédio de um ato sobre si, que o ato específico não é precedido por qualquer outro ato, que o *self* original surge por si” (SK: 34).

Fichte caracteriza o ato original de autoconstituição, através do qual um ser existente desenvolve uma consciência reflexiva, e por seu intermédio se torna um *self*, como um ato de “intuição intelectual”. Ele parece adotar a suposição de Kant (sem dizer de forma explícita) que existem somente dois tipos de atos mentais através dos quais os sujeitos se relacionam aos objetos sobre os quais eles têm consciência: a concepção e a intuição. Ele supõe ainda que o ato de conceber um objeto seja algo dependente primeiro da intuição do mesmo, para só depois de encontrar um objeto através da intuição é que se torna possível desenvolver uma concepção do mesmo. O ato original que dá

existência ao *self* não pode ser um de autoconcepção, mas em vez disso de intuição. O ato original que dá origem ao *self* não pode ser, portanto, o da autoconcepção, mas sim o da intuição. Esta intuição não pode ser sensória, no entanto, porque o *self* não é um objeto que pode ser encontrado através dos sentidos; é impossível ver, ouvir, cheirar, tocar ou degustar o *self*. A única possibilidade restante é que o *self* surge através de um ato original de intuição intelectual, através de um momento constitutivo no qual ele se torna imediata e diretamente consciente de sua própria atividade mental.

Fichte está bem consciente da famosa negativa de Kant de que os seres humanos têm uma capacidade para a intuição intelectual, e ele caracteristicamente se esforça para argumentar que sua posição não só é consistente com o de seu grande predecessor, mas verdadeiramente expressa o que Kant realmente pretendia dizer. Kant rompeu com sua tradição racionalista, e, ao se alinhar com os empiristas, rejeita a afirmativa que somos capazes de conhecer os objetos diretamente com nossas mentes. Todo acesso humano aos objetos, insiste Kant, é mediado através dos sentidos, e sem as intuições que eles oferecem nossos conceitos são "vazios" ou incapazes de nos informar sobre o mundo. Fichte rapidamente observa que ele rejeita também a possibilidade de conhecer as coisas-em-si com nossas mentes, e enfatiza que a capacidade para a "intuição intelectual" que ele nos atribui nada tem a ver com isso, e de fato nomeia uma capacidade que o próprio Kant reconhece sob um nome diferente: "A intuição intelectual referida em *A ciência do conhecimento* se refere, não à existência, mas à ação, e simplesmente não encontra menção em Kant (a não ser, talvez, sob o título de pura apercepção)" (SK: 46).

Fichte continua explicando que utiliza "intuição intelectual" para nomear a ideia que está no coração do idealismo transcendental de Kant: a condição tanto da intuição sensória como do pensamento conceitual é a unidade do sujeito consciente, e o estabelecimento deste sujeito unificado requer um ato de espontaneidade pura que não pode ser experimentada, mas que sem a qual a experiência é impossível de explicar. Fichte então cita várias passagens da *Crítica da razão pura* na defesa de sua interpretação. Primeiro, ele observa a declaração de Kant de que "o princípio supremo da possibilidade de toda a intuição, em sua relação com a compreensão, é que todos os múltiplos precisam estar sujeitos às condições da unidade sintética original da

percepção” (SK: 48). Então Fichte aponta ao reconhecimento de Kant de que a condição da unidade da percepção é que “é preciso ser possível para minhas apresentações estar acompanhada pelo ‘Eu penso’” (SK: 48). E, finalmente, Fichte apodera-se da alegação de Kant de que “esta representação (“ Eu penso”) é um ator de espontaneidade, ou seja, não pode ser considerado como pertencente à sensibilidade” (SK: 49). Uma vez que este ato espontâneo torna possível a individualidade e a experiência é precisamente o que Fichte quer dizer por “intuição intelectual”, ele conclui que esta diferença aparente de Kant é meramente semântica e não a traição da filosofia crítica da qual ele tem sido acusado.

Tendo gasto significativo esforço para defender as credenciais de Kant de seu princípio fundamental, Fichte imediatamente antecipa e desconsidera outra objeção. Embora tanto Kant como Fichte comecem da espontaneidade da autoconsciência, será dito a seguir, os dois filósofos apontam papéis bem diferentes à autoconsciência na constituição da experiência. “De acordo com Kant”, os críticos de Fichte apontam com segurança, “toda consciência é meramente condicionada pela autoconsciência, ou seja, seu conteúdo pode ser encontrado sobre algo fora da consciência”, mas, “de acordo com *A ciência do conhecimento,* toda consciência é determinada pela autoconsciência, ou seja, tudo que ocorre na consciência é encontrado, dado e introduzido pelas condições da autoconsciência; e simplesmente não há qualquer base para ela fora da autoconsciência” (SK: 50).

Fichte insiste outra vez, no entanto, que este desvio aparentemente significativo de Kant não é na verdade um desvio. Ele admite que sua posição seja que os conteúdos da consciência precisam ser cuidadosamente determinados pelo sujeito autoconsciente, independentemente de todo e qualquer elemento externo. Mas ele então tenta apresentar a defesa de que esta é de fato a posição de Kant também. Citando o ensaio de Jacobi “Sobre o idealismo transcendental” como uma autoridade, Fichte argumenta que “Kant nada sabe sobre algo que seja de alguma forma distinta do *self*” (SK: 54). De fato, Kant faz referência às coisas-em-si, mas somente como “algo que nós meramente anexamos no pensamento às aparências” (SK: 55). Uma vez que as coisas-em-si são meramente uma invenção de nosso pensamento, pondera Fichte, o único candidato restante para que seja uma base real das aparências que envolva a experiência é a própria autoconsciência e esta deve ter sido,

portanto, a própria visão de Kant. Fichte conclui que “nosso conhecimento origina-se da afeição; mas não a afeição por um objeto. Esta é a visão de Kant, e também de *A ciência do conhecimento*” (SK: 60). Fazer sentido desta noção de que o conhecimento se origina da autoafeição da mente é uma das principais tarefas de *A ciência do conhecimento,* e a dificuldade de Fichte em defender a plausibilidade da ideia provou em última instância ser um dos principais obstáculos ao acolhimento de sua filosofia.

Fichte resume a posição que ele se propõe a defender da seguinte maneira: “as intuições filosóficas são o único ponto de vista seguro para toda a filosofia. A partir daí nós podemos explicar tudo o que ocorre na consciência; e ainda mais, e somente dali. Sem autoconsciência não há qualquer consciência; mas autoconsciência é possível somente na maneira indicada: Eu simplesmente sou ativo” (SK: 41). Fichte também defenderá o argumento, no entanto, de que a autoconsciência necessariamente envolve a consciência de uma existência externa a ela, e assim que “a intuição intelectual é [...] constantemente partilhada com uma intuição do sentido. Não posso estar em ação sem descobrir um objeto sobre o qual eu atuo, na forma de uma intuição sensória conceitualizada” (SK: 38)

*A ciência do conhecimento* procura então estabelecer *a priori* que todas as determinações da consciência são necessárias e baseadas na existência da autoconsciência. A mais básica das três determinações, que é algo definitivo da consciência, é a oposição entre o sujeito e os objetos de sua consciência, de forma que a dedução de Fichte precisa mostrar que sem a experiência de um mundo externo não pode haver autoconsciência, nem experiência da subjetividade. Uma porção maior de *A ciência do conhecimento* está então interessada em dar conta das relações que se obtém entre o sujeito autoconsciente e o mundo externo.

### *Princípios fundamentais de toda a ciência do conhecimento*

A primeira parte de *A ciência do conhecimento* introduz de forma adequada e tenta justificar os três princípios sobre os quais Fichte afirma que todo nosso conhecimento se baseia. Ele se refere então a estes três princípios como o princípio da identidade, o princípio da oposição e o princípio da fundamentação, respectivamente.

O primeiro princípio como já se sabe da "Revisão de *Aenesidemus*", de "Sobre o conceito" e das duas introduções a *A ciência do conhecimento*, não pode ser defendido sem perder seu *status* de primeiro princípio. Fichte, portanto, começa afirmando e examinando a proposição sobre a certeza de que todos irão aceitar sem discutir: A = A. Fichte então transforma este argumento da identidade lógica numa forma condicional: se A existe, então A existe. Uma vez que esta proposição é equivalente à original, ele raciocina, todos precisam acolher esta certeza, e assim a necessidade da conexão que une o antecedente e o consequente. Mas o que, pergunta Fichte, poderia ser responsável por esta conexão que constitui a forma de julgamento em questão? A única possibilidade, ele responde, é o *self* que faz o julgamento. Designando a conexão como "X", Fichte escreve que "X" está pelo menos no *self*, e afirmada pelo *self*, pois é o *self* que julga esta proposição, e de fato julga de acordo com "X", como uma lei" (SK: 95).

O ponto básico de Fichte é que sem julgamento não pode haver qualquer tipo de experiência, e que sem o *self* não pode haver julgamento. Consequentemente, a mais simples experiência depende da existência do *self*. "Por decorrência", conclui Fichte, "é uma base para a explicação de todos os fatos da consciência empírica, que antes de toda postulação no *self*, o próprio *self* se posta" (SK: 96).

O *self* é então o primeiro princípio da experiência e do conhecimento, e o ato através do qual ele surge da experiência é a intuição intelectual discutida por Fichte na segunda introdução. Aqui ele descreve esta intuição intelectual como um "autoposicionamento": "O *self* se posta, e pela virtude de sua autoafirmação ele existe; e, inversamente, o *self* existe e postula sua própria existência por virtude de meramente existir. É ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e o que a atividade faz surgir" (SK: 97).

"Postular" é um dos verbos favoritos de Fichte (de fato, os editores da edição inglesa de *A ciência do conhecimento* comentam que às vezes parece ser o único verbo que ele conhece), e é notoriamente difícil de traduzir. A palavra em alemão *setzen* é etimologicamente relacionada ao termo em inglês *set*, e significa aproximadamente "apresentar" ou "instituir". A palavra em alemão para "lei" é *das Gesetz*, aquela que foi apresentada ou instituída. Na forma como Fichte a usou, a consciência "instituiu" os objetos de sua consciência. A ideia que ele está tentando comunicar é que tornar-se

consciente de um objeto requer uma atividade por parte do sujeito, um foco que apresenta ou institui um objeto como sendo o centro da atenção.

O sujeito pode "postular", ou pegar como objeto de sua atenção, seja algo ordinário, como uma maçã, seja o seu próprio *self*. Quando algo ordinário é postulado, o sujeito simplesmente torna-se consciente de um objeto previamente existente. Mas no caso da autopostulação o ato de se tornar consciente de um objeto traz realmente o objeto à existência, porque o *self* é uma entidade de um tipo muito peculiar, a existência que é definida pela consciência reflexiva. Na linguagem de Fichte: "Aquele cuja existência ou essência consiste simplesmente no fato de que ele postula a si como existindo, é o *self* como sujeito absoluto" (SK: 98).

A visão de Fichte é, portanto, que isso é verdade para o *self*, mas não de qualquer outro objeto, que ser é ser postulado. Se e somente se o *self* é postulado, ou é o objeto de sua própria consciência, é que o *self* existe. Fichte elabora perguntando retoricamente: "O que eu era, então, antes de adquirir autoconsciência? A resposta natural é: eu não existia; já que eu não era um *self*. O *self* existe somente à medida que está consciente de si" (SK: 98). A postulação do *self* é, portanto, constitutiva da sua realidade, e Fichte considera o estabelecimento do *self* como o primeiro princípio da filosofia como sendo equivalente à dedução da "realidade" como a primeira categoria mais básica (SK: 100).

Há um óbvio paradoxo que ameaça o relato de Fichte (e com isso seu inteiro sistema filosófico): se o *self* não existe, então não pode fazer surgir sua própria existência; mas se o *self* existe, então ele não precisa fazer surgir sua própria existência. A estratégia de Fichte em difundir esta objeção é distinguir entre o *self* como uma ação e o *self* como uma entidade. O "sujeito absoluto" não é outra coisa do que atividade pura, e é somente como resultado desta atividade que o *self* emerge como uma entidade: "O *self* se apresenta a si, e naquela medida impõe a si a forma de uma representação, e é agora pela primeira vez algo, ou seja, um objeto; desta forma a consciência adquire um substrato, que existe" (SK: 98).

O primeiro princípio do conhecimento no sistema de Fichte é, portanto, a atividade pura que faz surgir um *self* consciente capaz de fazer intuições e julgamentos por meio dos quais a experiência é constituída. Em caso que isso soe estranho ou misterioso, Fichte nos diz calmamente que isto não é nada

novo: “Que nossa proposição é o princípio absolutamente básico de todo o conhecimento foi apontado por Kant em sua dedução das categorias [...] Descartes, antes dele, assinalou uma proposição similar: *cogito, ergo sum* – que [...] ele pode muito bem ter considerado [...] como um dado de consciência imediata” (SK: 100). Raciocínio complicado e terminologia proibida à parte, Fichte parece estar dizendo que o ponto é bem simples: a existência do *self* consiste e é confirmado pela consciência imediata de seu próprio pensamento, e este *self* pensante é a condição necessária da possibilidade da experiência e do conhecimento.

Fichte encerra sua discussão do primeiro princípio fundamental do conhecimento com uma breve reflexão sobre o procedimento que ele seguiu, que também lança luz em sua compreensão da relação entre a lógica e a metafísica: “Nós começamos da proposição A = A; não como se a proposição ‘Eu sou’ pudesse ser deduzida de lá, mas porque nós tínhamos que começar de algo dado com a certeza na consciência empírica. Mas apareceu em nossa discussão que não é ‘Eu sou’ que está baseado em ‘A = A’, mas sim que este último é que está baseado no primeiro” (SK: 99). A fim de assegurar a certeza do conhecimento, em outras palavras, a prioridade metodológica precisa ser concedida àqueles fatos que são imediata e incorrigivelmente dados na consciência, e a proposição representando a identidade lógica é o melhor exemplo de tal fato. Mas a filosofia transcendental investiga as condições que são necessárias para dar conta da possibilidade destes fatos dados, e estas investigações revelam que a prioridade ontológica precisa ser concedida ao *self*, sem o qual não poderia haver julgamentos, incluindo julgamentos de identidade. Reformulando o ponto numa linguagem kantiana mais explícita, Fichte escreve que “a forma desta proposição [A = A], sendo como é uma proposição puramente lógica, é realmente compreendida sob a mais superior das formas, a condição de ter afinal uma forma, ou seja, a unidade da consciência” (SK: 102).

Fichte segue o mesmo procedimento em sua explicação do segundo princípio fundamental do conhecimento, o princípio da oposição. O fato imediato e certo do qual Fichte começa é a proposição: não A ≠ A. A condição de fazer este julgamento negativo é que o sujeito julgador faz uma distinção entre um objeto, A, e aquele que é outra coisa que o objeto, não A. Fichte refere-se à atividade de opor um objeto posto ao que é distinto dele

como “contraposição”. Ele então raciocina que, porque a única entidade que ainda precisa ser posta (no primeiro princípio) é o próprio sujeito, o ato inicial de contrapor precisa envolver fazer a distinção entre o *self* e aquele que é distinto dele, o não *self*. Fichte conclui que “tão certo como a certeza absoluta da proposição não A é distinta de A é incondicionalmente admitida entre os fatos da consciência empírica, da mesma forma certamente é o *não self* oposto absolutamente ao *self* [...] E com isso nós também descobrimos um segundo princípio básico de todo o conhecimento humano” (SK: 104). A descoberta deste princípio é também equivalente, ele nos diz, à dedução da categoria da “negação” (SK: 105).

O terceiro e fundamental princípio final do conhecimento é deduzido numa maneira diferente. Em vez de começar com outra proposição lógica, Fichte reflete sobre os dois primeiros princípios, encontra uma contradição aparente entre eles, e então deriva o terceiro princípio como aquilo que é requerido para permitir sua reconciliação (que é necessário, uma vez que ambos foram estabelecidos como absolutamente certos). A reconciliação de uma contradição aparente entre os princípios estabelecidos por meio de uma adição de um novo princípio torna-se então o método geral de Fichte para a expansão *a priori* de seu sistema do conhecimento filosófico.

A contradição original emerge, de acordo com Fichte, quando a consciência postula a realidade do *não self* (como fez no segundo princípio), e desta maneira desloca o *self* como sendo o único objeto da consciência (que foi no primeiro princípio). Consequentemente, se a consciência pode somente “postular” a realidade de um objeto, então o primeiro e segundo princípios são incompatíveis. A solução óbvia é reconhecer que a consciência precisa ser capaz de postular o *self* e o *não self* simultaneamente, e desta maneira atribuir realidade a cada um, que requer reconhecer que cada um é limitado ou determinado pelo outro. “Determinação” é, portanto, a categoria que é deduzida no curso do estabelecimento do terceiro princípio.

Fichte descreve o resultado desta reconciliação como a síntese do *self* e do *não self*. Eles são sintetizados, ou unificados, no sentido de que eles reconhecem que tem algo em comum, que neste caso é simplesmente o fato de que são ambos reais. Esta síntese depende, assinala Fichte, na postulação anterior das duas teses em questão, sem as quais nada haveria para sintetizar. Ela depende da antítese ou da oposição das duas teses, sem a qual não haveria

necessidade para sua reconciliação. O terceiro princípio fundamental do conhecimento emerge assim da afirmação das duas teses, a identificação de sua antítese mútua, e a derivação de suas sínteses.

Fichte afirma que todo o conhecimento subsequente terá que ser gerado aplicando este mesmo método básico (tese-antítese-síntese) à união geral do *self* com o *não self*: "Todas as outras sínteses, se elas forem válidas, precisam estas baseadas nesta [...] Precisamos então buscar características opostas que permanecem, e uni-las através de uma nova base de conjunção [...] E isso precisa continuar enquanto pudermos, até que cheguemos aos opostos que não podem mais ser completamente combinados" (SK: 112-113).

Uma apreciação adequada do Idealismo alemão requer a observação e uma ênfase de que este modelo foi inventado e praticado por Fichte, em vez de sê-lo por Hegel, a quem é erroneamente atribuído (uma longa tradição de incompreensão popularizada por Marx). As considerações de Hegel sobre o método e sua própria prática filosófica, que serão consideradas no capítulo 5, estão em choque com o programa de Fichte da síntese transcendental.

### *Os fundamentos do conhecimento teórico*

Fichte inicia seu relato do conhecimento teórico com um sucinto sumário da posição que este conhecimento precisa começar e os métodos pelos quais ele precisa continuar:

> Nós estabelecemos somente três princípios lógicos; o da identidade, que é o fundamento de todos os outros; e então os dois que estão baseados reciprocamente nele, o princípio da oposição e o princípio do estabelecimento [...] No primeiro ato sintético, a síntese fundamental (a do *self* e a do *não self*), estabelece um conteúdo para toda a síntese futura possível [...] Mas se algo deve ser derivado disso, é porque deve haver ainda outros conceitos contidos neles que ele unifica e que ainda não foram estabelecidos; e nossa tarefa é descobri-los [...] Todos os conceitos sintéticos surgem através da unificação dos opostos. Nós precisamos então começar procurando as características opostas nos conceitos já postulados (o *self* e o *não self*) [...] e isso é feito através da reflexão (SK: 120).

O *self* e o *não self* estão até aqui determinados somente como sendo duas atualidades opostas e mutuamente limitantes. A filosofia prática de Fichte estará preocupada com as maneiras que o *self* precisa limitar ou determinar o

*não self*, as maneiras que o sujeito precisa se esforçar para impor sua vontade sobre o mundo. Sua filosofia teórica está interessada com as maneiras que o *self* está limitado ou determinado pelo *não self*, as maneiras que o mundo se impõe sobre o sujeito conhecedor.

Ao postular-se, na qualidade de sujeito conhecedor, como determinado pelo *não self*, o *self* precisa postular o mundo como sendo causalmente eficaz, ou ativo. Por outro lado, o *self* precisa postular-se como passivo, como receptivo ao mundo que o confronta. Embora isso seja consistente com nossa compreensão ordinária de como o conhecimento empírico é adquirido, e, portanto, muito provavelmente nos parecerá como sendo não problemático, Fichte assinala que a passividade do *self* é incompatível em ser puramente ativo e autodeterminante, que é o primeiro princípio do qual seu idealismo procede. A fim de reconciliar esta contradição, o *self* precisa ser postulado como sendo ativamente responsável por sua própria passividade. Fichte afirma com destaque que a atividade do sujeito precisa ser "verificada" numa maneira que torne possível a experiência subsequente de ser determinado por um mundo externo. O preciso mecanismo pelo qual esta verificação ocorre, confessa Fichte, está além da habilidade de a filosofia determinar, mas isso precisa transpirar com a "concorrência" da própria atividade do *self*, de maneira que a limitação subsequente seja em última instância uma autolimitação. Fichte atribui a receptividade do sujeito ao fato de ser examinado pelo poder da imaginação, que ele então se refere como "a base pela possibilidade de nossa consciência, nossa vida, nossa existência, ou seja, nossa existência como *selves*" (SK: 202). Em conclusão ele dramaticamente declara que "nossa doutrina é, portanto, que toda a realidade – para sermos entendidos, já que não pode ser entendido num sistema de filosofia transcendental – é levada à frente somente pela imaginação" (SK: 202).

Esta doutrina bastante notável oferece a transição à filosofia prática de Fichte, porque ela indica que nossa capacidade de conhecer o mundo depende de nossa capacidade para constituir ativamente o mundo que nós conhecemos. O *self* prático então tem prioridade ontológica sobre o *self* teórico, no sentido que ele gera o *não self* que é o objeto da atividade intelectual. O *self* teórico, no entanto, tem uma prioridade filosófica sobre o *self* prático, no sentido que nós somente acabamos conhecendo a verdade sobre nossas capacidades práticas através do trabalho reflexivo da filosofia.

*Os fundamentos do conhecimento prático*

A filosofia prática de Fichte considera o *self* como um ser absolutamente ativo, capaz de determinar o *self* e o mundo de acordo com a sua vontade. A fim de determinar o *não self*, o *self* precisa ser capaz de afetá-lo causalmente. Mas, sugere Fichte, isto gera outra contradição: se o não self está sob o controle do *self*, então não pode ser considerado um *não self*, como algo verdadeiramente distinto do sujeito; mas se o *não self* resiste ao controle do *self*, então o *self* não pode ser considerado como absolutamente independente e autodeterminante. A contradição, em outras palavras, é que para ser autodeterminante o sujeito precisa ser "infinito", sem ser limitado por qualquer coisa fora de si, mas ser um *self* em todos os assuntos precisa ser "finito", limitado por um mundo externo do qual ele se distingue.

A solução de Fichte a esta contradição é considerar o *self* como infinito num certo sentido, e finito noutro. O *self* precisa ser infinito no sentido de que é ilimitado o esforço que realiza em fazer o *não self* se conformar aos mandatos de seu desejo, mas finito no sentido que esta conformidade permanece incompleta. O *self* precisa, portanto, ter uma vontade absoluta para transformar o mundo, mas esta disposição precisa ser sempre parcialmente frustrada, deixando o sujeito ansioso em realizar mais.

Fichte considera a preocupação central da filosofia prática como sendo a de determinar as transformações particulares do mundo que os agentes racionais precisam tentam realizar. Fichte trata estas questões nos *Fundamentos do direito natural* e em *O sistema de ética*, seus principais trabalhos de filosofia política e moral que apareceram três anos após a publicação de *A ciência do conhecimento*.

## Os *Fundamentos do direito natural* e *O sistema de ética*

A filosofia prática de Fichte é mais bem-conhecida por seu endosso de um número de disposições insípidas destinadas a estabelecer e preservar a ordem política. Fichte argumenta, por exemplo, que os indivíduos não devem se reunir sem que as autoridades saibam e autorizem tal encontro, e que todo cidadão precisa carregar uma carteira de identificação (preferivelmente com

uma imagem do portador) todo o tempo para ajudar as autoridades a manter vigilância sobre a localização de cada um. Embora estas doutrinas particulares sejam certamente lamentáveis, e não devem ser ignoradas, é uma pena que elas tendam a inibir e obscurecer um acolhimento mais amplo da filosofia moral e política de Fichte, que no seu todo é atraente e original, e que desenvolve vários temas que tiveram uma influência significativa no trabalho de Hegel e Marx.

O primeiro aspecto atraente da filosofia política de Fichte é sua preocupação central com a liberdade. Como Kant antes dele, Fichte buscava libertar as pessoas de sua subordinação irracional às autoridades religiosas e políticas em favor de uma vida determinada por sua razão. Fichte pretendia que a contribuição mais importante de sua própria filosofia a este projeto fosse a dedução das condições da autodeterminação racional. Mas Fichte também acreditava, ele argumenta em “Algumas conferências sobre a vocação do acadêmico” e outras peças escritas para consumo popular, que os intelectuais têm a responsabilidade de comunicar seu conhecimento ao público mais amplo, e desta maneira acelerar a realização universal da liberdade.

A originalidade da filosofia prática de Fichte é ao mesmo tempo metodológica e substantiva. Ao sustentar com sua insistência que a filosofia precisa ser estritamente sistemática, Fichte tenta derivar todas suas prescrições de ordem política e moral sem pressupor outra coisa que não seja os princípios que ele considera terem sido estabelecidos em *A ciência do conhecimento*. O resultado desta inovação metodológica é uma concepção da liberdade de maneira significativa diferente daquela de Kant. Enquanto Kant tenha concebido a autodeterminação ou autonomia em termos da capacidade de um agente individual ser uma causa sem causa, Fichte reconcebe a liberdade como um ideal fundamentalmente comunal, de modo que a libertação de agentes racionais é vista depender de seu estabelecimento das formas corretas de relacionamento uns com os outros.

O *insight* de Fichte essencialmente culmina com a dedução transcendental da noção aristotélica de que os seres humanos são animais políticos, e é difícil superdimensionar a importância deste desenvolvimento filosófico. Uma consequência é o oposto da prioridade que Kant deu à moralidade em vez da política. Para Kant, a liberdade é uma capacidade metafísica que

precisa ser postulada para dar conta de nossa experiência da obrigação moral. Nossa preocupação primordial, na visão de Kant, precisa sempre ser a de utilizar nossa liberdade para tentar dar conta das demandas da lei moral. Consequentemente, o objetivo da política (assim como o da educação e o da religião) pode somente ser a de servir a moralidade criando as condições que conduzem a nossa liberdade (deve-se lutar contra a guerra, a ignorância e o ateísmo porque eles aumentam a tendência das pessoas de agir imoralmente). Para Fichte, no entanto, a liberdade não é um dado metafísico, mas sim uma condição que somente pode ser desfrutada em comunidades que desenvolvem certas características essenciais, o estabelecimento da qual é, portanto, considerada como um fim em si, e não meramente como um meio de sustentar a moralidade individual.

Um segundo aspecto importante da concepção comunal de Fichte de liberdade é sua percepção de que as condições necessárias à autodeterminação não são unicamente políticas, mas econômicas. Fichte enfatiza que sem um nível apropriado de recursos e oportunidades as pessoas não são livres num sentido pleno, e assim coloca as questões econômicas no centro das discussões que dizem respeito à justiça social. Esta ideia, junto com o ponto mais geral de que a liberdade de cada agente racional depende da liberdade de todos os agentes racionais, seria mais tarde apropriado por Hegel e Marx, que a tornariam elemento definitivo da teoria social e política alemã.

### *Fundamentos do direito natural*

A introdução aos *Fundamentos do direito natural* descreve o objeto e a tarefa da filosofia política como Fichte a concebe. A filosofia política está interessada com aquelas ações que derivam do conceito de labor racional, que Fichte compreende que sejam aquelas ações que são as condições necessárias à possibilidade de autoconsciência. Isso deriva de seu pressuposto de que os seres podem ser racionais somente se eles são autoconscientes, e, portanto, precisam fazer o que suas autoconsciências requerem a fim de realizar seu potencial à racionalidade. A filosofia política precisa determinar tão precisamente quanto possível as exigências particulares do labor racional, que Fichte considera como equivalente à dedução dos direitos possuídos por

todos os seres livres.

O grosso dos *Fundamentos do direito* natural está composto de três divisões principais: a primeira divisão deduz o conceito de direito dos princípios de *A ciência do conhecimento*; a segunda divisão deduz as condições que são minimamente necessárias ao conceito de direito a ser aplicável ao mundo; e a terceira divisão desenvolve um relato detalhado da aplicação do conceito do justo às instituições sociais e políticas.

As deduções que Fichte desenvolve na primeira e na segunda divisão dos *Fundamentos do direito natural* prosseguem por meio de uma série de "teoremas", o primeiro dos quais afirma que "um ser racional finito não pode postular-se sem atribuir uma eficácia livre para si" (FNR: 18). Isso é simplesmente uma reafirmação de uma das principais conclusões de *A ciência do conhecimento*, na qual Fichte também argumentou que esta atribuição da liberdade a alguém também requer a postulação da existência de um mundo externo, sobre o qual a eficácia causal pode ser exercida. O segundo teorema dos *Fundamentos do direito natural* apoia-se no primeiro teorema, e ultrapassa o que foi estabelecido em *A ciência do conhecimento*, proclamando que "o ser racional finito não pode atribuir a si uma eficácia livre no mundo sensível sem também atribuir tal eficácia aos outros, e desta maneira sem também pressupor a existência de outros seres racionais finitos fora de si" (FNR: 29).

É suficientemente simples dizer o que o segundo formidável teorema significa, embora seja mais difícil reconstruir o argumento de Fichte sobre ele. O importante da proclamação é que "se afinal de contas é para existir seres humanos, precisa haver mais de um" (FNR: 37). Isso não significa uma negação da possibilidade de um futuro apocalíptico no qual um único membro sobrevivente da espécie *homo sapiens* caminha sozinho sobre uma terra queimada e poluída. O ponto de Fichte é sim que um animal da espécie *homo sapiens* pode se tornar autoconsciente de sua liberdade, e desta maneira se tornar um ser humano, somente na presença de outros animais aos quais ele também atribui liberdade e humanidade. A vida do animal começa no útero, e podia ser talvez sustentado após o nascimento na companhia de um bando de chimpanzés inteligentes, mas o desenvolvimento do animal numa pessoa, afirma Fichte, ocorre somente se e quando é criado numa comunidade de seres livres que gradualmente trazem à tona sua consciência de sua própria

liberdade.

O argumento transcendental de Fichte para a essência comunitária da natureza dos seres humanos torna-se (como deveria para satisfazer as exigências da filosofia sistemática pressupondo outra coisa que não seja os princípios já estabelecidos em *A ciência do conhecimento*) numa especificação adicional das condições da possibilidade da autoconsciência. Em *A ciência do conhecimento* Fichte argumenta que a emergência da autoconsciência requer que o sujeito "postule-se", e reconheça que esta exigência gera um paradoxo a menos que uma distinção seja feita entre o *self* como uma atividade pura, e o *self* como um objeto da consciência despertada pela ação. O argumento de Fichte para o segundo teorema dos *Fundamentos do direito natural* parece ser que o *self* puramente ativo precisa ser solicitado como um objeto da consciência, e que esta demanda ou "convocação" pode vir somente de outro ser livre, que demanda e inspira o outro ser a dar-se conta de seu potencial por liberdade. Fichte escreve que esta "convocação para se envolver numa atividade sua livre é o que chamamos de educação" (FNR: 38), e assim coloca a educação no coração de seu relato dos meios pelos quais os animais com a capacidade para o labor racional podem desenvolver-se em pessoas. Antecipando a famosa descrição de Marx de humanidade como uma "espécie-sendo", Fichte conclui que o "conceito de ser humano não é um conceito de um indivíduo – já que um ser humano individual é impensável –, mas sim de um conceito de espécie" (FNR: 38).

O terceiro teorema, que conclui a primeira dedução da divisão do conceito de justo, afirma que "o ser racional finito não pode supor a existência de outros seres racionais finitos sem se postar ao lado daqueles seres numa relação particular, chamada de uma relação de justiça" (FNR: 39). Aqui Fichte está elaborando sobre as condições sob as quais os animais racionais podem exprimir e responder às solicitações sem as quais eles não podem dar-se conta de sua liberdade. A principal condição de tais demandas, ele argumenta, é que ambas as partes reconheçam a racionalidade do outro: se a pessoa capaz de emitir a convocação não reconhece a racionalidade do animal com o qual ele se confronta, então ele não emitirá qualquer convocação (uma pessoa não exige que um esquilo, por exemplo, transforme-se numa pessoa); ao contrário, se o animal recebendo a convocação não reconhece a racionalidade do ser que o confronta, então ele ou rejeitará sua

convocação ou não reconhecerá qualquer chamamento (uma pessoa não interpreta o comportamento brincalhão de um bando de esquilos, por exemplo, como um chamado para se juntar a ele numa comunidade de pessoas que se autodetermina). Uma intimação bem-sucedida do exercício da liberdade autoconsciente, portanto, depende do reconhecimento mútuo das partes de sua racionalidade, e isso, acredita Fichte, depende da concessão de um ao outro do respeito que os seres racionais demandam: “Eu posso esperar um ser racional particular me reconheça como um ser racional somente se eu me tratar como tal” (FNR: 42).

A conclusão de Fichte de que a emergência da liberdade depende não somente da existência da pluralidade de animais racionais (que é a condição estabelecida pelo segundo teorema), mas também naqueles animais formando uma comunidade que estabelece e assegura uma “relação de justiça” entre eles. Tal relação requer de cada membro prospectivo da comunidade limitar o exercício de sua própria liberdade em reconhecimento de que todo membro merece e precisa desfrutar do direito de ser livre.

As implicações do terceiro teorema de Fichte são profundas. Mais importante ainda, deriva disso que não pode haver pessoas realmente humanas na ausência de comunidades justas que cultivam o desenvolvimento e reconhecimento da capacidade de racionalidade de cada indivíduo. Este *insight*, que torna as relações sociais e políticas uma condição *a priori* da possibilidade do labor moral, está diretamente em confronto com a filosofia prática de Kant, e mais tarde adotada com destaque por Hegel e Marx.

Uma segunda implicação do teorema, ao qual Fichte chama a atenção, é que não existe tal coisa como “direito dos animais”. Isso não significa dizer que os animais além dos *homo sapiens* não devam ter direitos, mas sim que ter direitos pode ser conferido em virtude da racionalidade de ser, em vez de sua animalidade. Talvez os golfinhos, chimpanzés ou organismos extraterrestres tenham de fato a capacidade para a personalidade, caso no qual nós podemos (e devemos) formar comunidades com eles assegurando seus direitos, mas esta justa relação seria concedida em reconhecimento ao seu *status* como agentes racionais em vez de meramente seres vivos.

Tendo completada esta dedução sobre o conceito de justo como uma condição necessária da possibilidade de subjetividade autoconsciente, Fichte se volta após para as condições de aplicação do conceito de justo no mundo.

Seu relato destas condições introduz dois teoremas adicionais aos *Fundamentos do direito natural*.

O quarto teorema propõe que "um ser racional não pode postular-se como um indivíduo que tem eficácia sem atribuir-se, e desta maneira determinando, um corpo material" (FNR: 53). Autoconsciência, argumentou previamente Fichte, depende de o sujeito posicionar-se como agente causal e também o mundo externo como um campo sobre o qual o sujeito pode exercitar sua causalidade. O mundo externo, como o *não self*, é postulado como o domínio da substância material, em distinção da consciência imaterial que é definitiva à individualidade. A fim de agir nele e sobre este mundo, portanto, o *self* precisa ser capaz de controlar um corpo material, por meio do qual pode transferir suas intenções conscientes aos objetos no entorno.

O quinto teorema acrescenta que "uma pessoa não pode atribuir um corpo a si sem postulá-lo como estando sob a influência de uma pessoa fora de si, e por decorrência sem determiná-lo ainda mais" (FNR: 58). Isso decorre da combinação do segundo teorema, que afirma que uma pessoa não pode tornar-se de alguma maneira autoconsciente sem a solicitação de outro ser autoconsciente, e o quarto teorema, que afirma que as ações de seres autoconscientes precisam ser obtidas por meio de seus corpos. Qualquer ser autoconsciente precisa, portanto, considerar seu próprio corpo como tendo sido influenciado por outros seres autoconscientes que o intimaram a desenvolver e exercitar sua capacidade de labor racional.

Fichte passa a argumentar que é a visão de corpos humanos como o nosso que nos encoraja a intimar a racionalidade de outros seres. Nossa presunção, em outras palavras, é que os animais partilhando nossa forma também partilham nossa capacidade de labor livre, que Fichte quer significar como "a forma humana é necessariamente sagrada ao ser humano" (FNR: 79). Naturalmente, é concebível que alguns animais com forma humana possam não ser agentes racionais, e também que espécies de animais com um tipo completamente diferente de corpo possam ser capazes de racionalidade e liberdade. Mas nossa predisposição, acredita Fichte, é a de reconhecer todos e somente aqueles animais que têm corpos humanos como criaturas racionais. A divisão final dos *Fundamentos do direito natural* é de longe a maior dos três, e ela trata em algum detalhe os direitos específicos que Fichte acredita não possam ser deduzidos como sendo as condições necessárias ao

estabelecimento do tipo de comunidade na qual as pessoas podem se desenvolver. Antes desta divisão, tudo o que foi dito sobre tais comunidades é que cada membro precisa limitar sua própria liberdade em nome do reconhecimento e respeito pela liberdade de outros membros. Mas esta estipulação muito geral, reconhece Fichte, precisa ser feita muito mais específica para se tornar no fundamento de uma teoria política aplicável.

Fichte primeiro discute aqueles direitos que ele considera como estando diretamente limitados pela liberdade das pessoas, que ele refere como “direitos originais”. O mais básico deles é o direito de uma pessoa ser um agente causal, e não meramente uma coisa determinada por causas externas. Deste direito Fichte deriva o direito à inviolabilidade ao seu próprio corpo, e também o direito à propriedade, os quais ele considera necessário para permitir as pessoas serem agentes efetivos no mundo. Sem um corpo não se pode atuar, e sem pelo menos alguma propriedade a habilidade de agir é insuficiente para garantir um grau de liberdade significativo, uma vez que a posse de objetos materiais é um pré-requisito à realização de qualquer intenção que se possa ter. Finalmente, Fichte também argumenta pelo “direito de coerção”, que permite os membros da comunidade exercitar controle sobre quaisquer indivíduos que falharem respeitar os direitos dos outros e desta maneira perder sua própria liberdade.

Fichte justifica a seguir a existência do estado político com o argumento de que é necessário assegurar os direitos originais às pessoas. Embora as pessoas possam de fato respeitar umas as outras na ausência de uma autoridade política, este respeito é precário, contingente à confiança mútua dos indivíduos envolvidos. Para estabelecer a inviolabilidade do corpo e a possessão da propriedade como direitos, portanto, esta contingência precisa ser superada e substituída pela garantia de que os indivíduos não violarão os direitos uns dos outros. Tal garantia é somente significativa se estiver sustentada por uma ameaça crível de coerção sobre aqueles que cometem violações, de forma que precisa ser oferecido por uma autoridade que foi designada a exercer o direito da coerção em nome da comunidade. A autoridade política só é legítima, no entanto, se ela de fato assegurar a liberdade dos membros da comunidade, e Fichte enfatiza que a submissão da autoridade política é racional somente nesta condição. Indivíduos, portanto, têm o direito, ele pondera, de examinar e considerar as leis que qualquer

autoridade política prospectiva pretenda impor, e garantir o poder final somente àquelas leis, e não a qualquer pessoa particular cujo desejo possa ser instável ou arbitrário.

Se um grupo de pessoas concorda estabelecer uma autoridade política legítima, o resultado é um contrato para criar uma comunidade ou estado. No entanto, Fichte distingue sua versão da teoria de contrato social de outras se lamentando de que "a única maneira na qual alguém até agora concebeu o estado como um todo tem sido pensando sobre um agregado ideal de indivíduos; e, assim sendo, um discernimento verdadeiro da natureza desta relação acaba sendo construída" (FNR: 180). A visão de Fichte é que "a imagem mais apropriada para ilustrar este conceito é a de um produto orgânico da natureza" (FNR: 180). A diferença mais saliente entre um agregado e um organismo é que no último, mas não o primeiro, a participação no todo é na realidade constitutiva do caráter essencial das partes. Um mármore que é retirado de um agregado de mármores é ainda um mármore; mas um pé que é removido de um ser humano é um pedaço de carne em decomposição. Fichte caracteriza o estado como um organismo porque os indivíduos podem ser pessoas somente como membros de comunidades políticas justas; fora de tais comunidades os indivíduos podem continuar a viver como animais, mas não como agentes racionais. Esta ideia, que se origina na verdade em Aristóteles, é outro aspecto central da filosofia política de Fichte que é mais tarde endossada por Hegel, embora ele acabe rejeitando a teoria de um contrato social mais amplo dentro do qual Fichte o enquadra.

Os únicos aspectos do estado que podem ser filosoficamente deduzidos na visão de Fichte são aqueles que são necessários para estabelecer e assegurar os direitos dos agentes racionais. Fichte usa o termo "constituição" para se referir ao conjunto de elementos exigidos que qualquer autoridade política precisa ter a fim de se qualificar como estado. Todos os outros aspectos dos estados particulares que ficam fora da constituição precisam ser decididos empiricamente, e estão além da habilidade da filosofia determinar.

Fichte considera o núcleo da constituição como sendo as autoridades executiva, legislativa e judicial que permite o Estado definir e defender os direitos de seus cidadãos. Ele também argumenta, no entanto, que o Estado precisa oferecer uma garantia constitucional de que todos os cidadãos que estão desejosos e em condições de trabalhar possam ganhar a vida de seu

trabalho, uma vez que este, como o direito a sua própria propriedade, é uma precondição de uma liberdade plena. Toda vez que o Estado não puder sustentar esta garantia ele precisa oferecer assistência àqueles cidadãos que fizeram o que era possível para se sustentar. Fichte conclui de forma memorável que "não deve haver pessoas pobres [e] vadios num estado racional" (FNR: 186-187). Esta insistência de que os temas econômicos são centrais à justiça política é ainda outro aspecto da filosofia política de Fichte adotada por Hegel e Marx.

*O sistema de ética*

A teoria moral é frequentemente considerada como precedente à teoria política, porque a moralidade trata os agentes individuais enquanto a política trata as coleções daqueles agentes. De acordo com esta conjectura comum, poderia haver labor moral sem comunidade política, mas não comunidade política sem agentes morais, e assim tal teorização das entidades políticas é considerada como que parasitando sobre uma compreensão anterior do ser humano individual. Fichte altera esta maneira de pensar, no entanto, argumentando que não existem seres humanos fora de comunidades políticas que permitam a emergência da racionalidade e assegurem a realização da liberdade. Sua filosofia política, portanto, precede sua filosofia moral; somente depois que ele determinou as condições necessárias do labor livre nos *Fundamentos do direito natural* é que Fichte se volta em *O sistema de ética* à questão do que os indivíduos são obrigados a fazer com a liberdade que suas comunidades lhes concedem.

*O sistema de ética* tem as mesmas estruturas básicas que as dos *Fundamentos do direito natural*. A primeira parte do livro deduz o conceito em pauta, que neste caso é "ética", e as condições gerais de sua aplicabilidade ao mundo. A segunda parte do livro aplica o conceito tão concretamente como possível.

Fichte identifica as ações éticas como aquelas que decorrem das necessárias leis da racionalidade. As necessárias leis da racionalidade ele entende ser aquelas leis que o sujeito precisa acolher a fim de ser autônomo, em vez de ser dirigido por inclinações pelas quais ele não é em última instância responsável. Uma pessoa ética é, portanto, alguém que utiliza sua

capacidade para ação (seu livre-arbítrio) a fim de se tornar autodeterminante, independente de todas as determinações externas, e assim liberar-se em seu sentido pleno. Porque a liberdade que a ação ética realiza é uma característica de todos os agentes racionais, Fichte atribui a todos estes agentes um impulso para agir eticamente para o seu próprio bem, sem levar em consideração qualquer outro motivo.

Fichte compreende sua filosofia moral como sendo plenamente consistente com a de Kant, muito embora ele se considere como tendo melhorado a de seu predecessor deduzindo as leis específicas da vida ética como condições necessárias à possibilidade do labor racional. Fazendo isso, exulta Fichte,

> torna-se compreensível o assim chamado imperativo categórico. Este não aparece mais como sendo algum tipo de propriedade escondida (*qualitas occulta*), que é o que previamente aparentou ser, embora naturalmente não tenha havido um pretexto positivo para que tal interpretação fosse oferecida pelo criador da crítica da razão. Graças a esta derivação, aquela região escura de todos, o entusiasmo irracional, que se colocou em conexão com o imperativo categórico (e.g., a noção de que a lei moral é inspirada pela divindade) está seguramente aniquilada (SE: 52).

A crítica de Fichte de Kant não está inteiramente transparente (o que não é surpreendente, uma vez que ele deseja evitar a aparência de fazer qualquer crítica a Kant), mas aparenta ser de dupla face: primeiro, Kant tem consciência de a obrigação moral ser um fato irracional (e, portanto, misterioso ou oculto), em vez de derivá-lo como sendo uma condição necessária da própria experiência autoconsciente; e, segundo, tratando a obrigação moral como um fato irracional Kant deixa o campo aberto ao "entusiasmo irracional" manifestar nossas obrigações específicas numa variedade de maneiras. Fichte considera suas próprias deduções como solucionadoras deste problema, determinando precisamente que ações são necessárias à autoconsciência e, portanto, obrigatórias para todos os seres racionais.

Fichte afirma sua própria versão do imperativo categórico na conclusão da primeira parte de *O sistema de ética*: "Sempre aja em acordo com sua melhor convicção no que se refere ao seu dever, ou aja de acordo com sua consciência" (SE: 148). Ele então se volta imediatamente à "aplicação" deste princípio, devotando a segunda parte do livro à especificação daqueles atos da consciência que um agente racional precisa registrar como deveres.

Fichte afirma que deve existir um critério absoluto por meio do qual nós podemos testar a correção de nossas convicções no que se refere aos nossos deveres, uma vez que de outra maneira a moralidade seria impossível. Isso ele considera, aparentemente com base na crença kantiana de que "precisar implica poder", como um *reductio ad absurdum*. Precisamos ser morais e então, argumenta Fichte, nos será possível determinar se nossas convicções no que se refere a nossos deveres são exatas.

O único critério que Fichte é capaz de oferecer a uma consciência saudável, no entanto, é o acompanhamento de nossas convicções através de um sentimento de verdade e certeza. Este sentimento, ele insiste, pode ser distinguido de outros sentimentos em virtude da imediação da certeza que ele oferece, assim como a paz e a satisfação que ele também oferece.

Se prestarmos atenção cuidadosamente a estes sentimentos, argumenta a seguir Fichte, será impossível à consciência errar sempre, e nos será impossível sempre estar equivocados sobre se a consciência fez seu julgamento. Consequentemente, a moralidade é de fato possível, e o que qualquer agente racional precisa fazer é atender as convicções de sua consciência. Uma implicação que Fichte tira é que a moralidade não pode nunca envolver a ação sobre a autoridade dos outros, uma vez que fazendo isso é não ter a certeza no que se refere ao seu próprio julgamento, e assim agir de forma inconsciente.

Embora ele acredite que a consciência de todo agente racional sirva como uma espécie de detector da moralidade em formação, Fichte também pensa que precisa ser possível à filosofia oferecer uma derivação *a priori* dos deveres que a consciência confirmará. Tal derivação pode somente começar a partir do fato de que o propósito derradeiro da vida ética é a independência absoluta e autossuficiente dos agentes racionais. O agente ético, portanto, "quer que a razão e somente a razão tenha o domínio no mundo sensível. Toda força física precisa estar subordinada à razão" (SE: 262).

Desta prescrição geral Fichte deriva um número de deveres específicos. O primeiro é que todo ser autoconsciente precisa se transformar num instrumento da lei moral, utilizando todas suas capacidades para fazer avançar a realização da racionalidade. Todo ser como este tem um dever, portanto, de ajudar a estabelecer as condições nas quais ele pode ser um instrumento efetivo. Isso significa cultivar seu próprio corpo, de forma que

possa servir sua busca dos fins da razão enquanto resiste às tentações de utilizá-lo como um meio de desfrutar de prazeres meramente sensíveis. Isso também significa cuidar de outros indivíduos que são potencialmente instrumentos da moralidade, de respeitar as propriedades que eles necessitam para realizar seus objetivos, mostrando-lhes benevolência quando o Estado falha em lhes prover o sustento ou a assistência que eles necessitam para se sustentarem e darem um bom exemplo. Finalmente, todo agente racional tem o dever, Fichte conclui, de trazer todo o mundo sensível sob controle, tomando possessão de todos os objetos naturais como propriedade que pode ser empregada como instrumento adicional no arsenal da razão.

Fichte refere a um grupo de agentes racionais que servem um ao outro em seu serviço mútuo em prol da moralidade como uma comunidade ética ou "igreja". Um aspecto de tais igrejas racionais é que elas não precisam limitar o livre-pensar e a comunicação de seus membros, uma vez que tal liberdade é necessária para se ter a certeza da convicção e a clareza da consciência que a vida ética requer. A comunidade ética não aceitará, portanto, uma orientação determinada para seus pensamentos e ações, mas insistirá sobre seu direito de determinar para si as obrigações às quais seus membros são chamados.

## Conclusão

Em 1798, o ano no qual *O sistema de ética* apareceu, Fichte também publicou um ensaio intitulado "Com base em nossa crença numa governança divina do mundo". Este ensaio tornou explícito, como os leitores cuidadosos de *O sistema de ética* também se dariam conta, que Fichte apoiou a subordinação da religião à moralidade. O lugar da "igreja", em sua visão, não foi nem a restrição do pensamento em favor da afirmação do dogma, nem a promulgação de mandamentos com base na revelação em vez da razão. A única igreja verdadeira era a comunidade descrita na filosofia moral de Fichte, uma comunidade de agentes racionais comprometidos em determinar as obrigações da razão para si, e realizar aquelas obrigações livremente em seu próprio benefício.

Fichte foi rapidamente acusado de ateísmo, e sua tentativa de se defender tornou-se mais difícil quando Kant denunciou *A ciência do conhecimento* como tendo traído a filosofia crítica. Jacobi adicionou combustível ao fogo ao

descrever o sistema de Fichte como uma forma de “niilismo”, e em 1799 Fichte foi desligado de Jena. Ele se retirou para Berlim, onde escreveu um número de ensaios populares, e realizou várias revisões substanciais de *A ciência do conhecimento*, mas sua estatura na filosofia alemã não foi nunca a mesma outra vez.

**Sumário dos pontos principais**

• Fichte adotou a estratégia fundamental de Reinhold ao tornar o idealismo científico transcendental em sistemático e também ao enfrentar os desafios céticos, rejeitando, no entanto, “o princípio da consciência” como um ponto de partida para a filosofia.

• Fichte começa com o fato da autoconsciência, e tenta então determinar todas as condições necessárias de sua possibilidade.

• A primeira condição da autoconsciência, de acordo com Fichte, é uma “postulação” ativa que faz o *self* existir. Ele argumenta que esta autopostulação depende da postulação do *não self*, ou de um mundo independente, em contraste ao qual o *self* pode experimentar sua própria liberdade.

• Fichte concebe a liberdade como uma realização comunitária que requer agentes racionais que se respeitam mutuamente e que visa estabelecer instituições políticas e econômicas.

• Fichte considera os indivíduos como moralmente obrigados a usar sua liberdade para subordinar o mundo natural (incluindo seus próprios corpos) para fins racionais. Os indivíduos podem determinar suas obrigações específicas, afirma Fichte, consultando suas consciências.

# 5
# Schelling: o idealismo e o absoluto

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) foi um prodígio famoso, prolífico e proteico: ele foi filosoficamente ativo desde muito pequeno, e durante um longo período de tempo, e ao longo de sua vida a natureza de seus projetos filosóficos se alterou repetida e dramaticamente. Consequentemente, Schelling está entre os mais inquietos e mais influentes idealistas alemães: o volume e a variedade de seu trabalho o tornam excessivamente difícil de ser encapsulado ou sumariado, mas ao mesmo tempo inspirou um leque considerável de pensadores e movimentos subsequentes.

Schelling entrou no seminário teológico de Tübingen quando tinha somente 15 anos. Seus amigos mais próximos no seminário incluíam Hegel e Hölderlin, os quais se tornariam a seguir mais proeminentes que Schelling, mas que foram inicialmente obscurecidos pelo brilho de seu companheiro mais jovem. Juntos os três estudaram Kant, celebraram a Revolução Francesa e aspiraram empregar a filosofia e a poesia para disseminar e aprofundar o espírito de liberdade na Alemanha.

Schelling começou a publicar quando ainda era adolescente, atraindo rapidamente a atenção e a admiração do grande Goethe, e em 1798, com 23 anos, foi nomeado a uma cátedra de filosofia de Jena. Juntando-se a Fichte na faculdade, Schelling foi considerado como um herdeiro incipiente e justo da tradição kantiana, e sua ascensão foi ainda mais acelerada quando Fichte foi repentinamente desligado da universidade no ano seguinte. Enquanto esteve em Jena, Schelling participou e se beneficiou de um círculo intelectual que incluiu um número de figuras-chave no nascimento do romantismo. As conversações e os trabalhos gerados por este círculo representaram um importante papel na estimulação e na formatação do desenvolvimento das visões de Schelling. Schelling permanece em Jena somente até 1803, mas

entre 1795 e 1805 ele publicou um surpreendente número de trabalhos que lhe assegurou sua reputação como um proeminente filósofo alemão.

Na década seguinte, no entanto, as circunstâncias profissionais e pessoais de Schelling mudaram significativamente. A *Fenomenologia do espírito* de Hegel apareceu em 1807, e seu Prefácio continha um ataque maldisfarçado à filosofia de Schelling que contribuiu a uma rápida deterioração a sua amizade e colaboração entre os dois homens. Em 1809 Schelling ficou devastado com a súbita morte de sua esposa, e, embora ele continuasse a escrever por mais quatro décadas, não publicou outra vez após este ano crucial. A *Ciência da lógica* de Hegel apareceu em 1812, e logo depois Schelling viu-se eclipsado por seu antigo amigo, que lhe tinha oferecido cátedras em Heidelberg e depois em Berlim numa rápida sucessão.

Schelling desfrutou de um breve renascimento tardio durante sua vida. Em 1841, aos 66 anos, ele foi convidado pelo rei da Prússia a assumir a cátedra do velho Hegel em Berlim, com o propósito expresso de combater a crescente influência política que continuou a se prolongar dez anos após a morte de Hegel. As conferências de Schelling foram inicialmente uma grande sensação. Atraindo enormes e entusiásticas multidões, e através delas Schelling teve um significativo impacto em Kierkegaard e Marx. O entusiasmo logo desapareceu, no entanto, e Schelling morreu em 1854, deixando como seu legado não um simples sistema definitivo, mas sim uma série de aventuras filosóficas relacionadas, muitos elementos que acabaram tendo um importante papel na filosofia europeia desde então. A evolução em série dos pontos de vista de Schelling foi uma fonte de distração a Hegel, que zombou de seu colega do passado por “conduzir sua educação filosófica em público”. Mas um julgamento mais caridoso e preciso é que Schelling esteve ferrenhamente comprometido com a verdade, e surpreendentemente disposto a abandonar uma opinião, ou até mesmo toda uma abordagem filosófica, quando ele concluía que era falha. Como já observado, este fato torna particularmente difícil compreender e apresentar Schelling. Kant, Fichte e Hegel, difíceis como eram, conseguiram estabelecer cada um deles uma madura posição filosófica que permaneceu essencialmente imutável após seu desenvolvimento inicial. Entender Kant é entender o idealismo transcendental que emergiu da *Crítica da razão pura* e que se desenvolveu nos próximos vinte anos. Entender Fichte é entender a transformação sistemática do

idealismo transcendental apresentado em *A ciência do conhecimento* e em suas extensões práticas. Entender Hegel é entender a crítica da filosofia transcendental desenvolvida na *Fenomenologia do espírito*, e o projeto ontológico subsequente encapsulado em sua *Enciclopédia das Ciências Filosófica*s. Mas não há um único Schelling para se compreender, e assim qualquer tentativa de compreender ou apresentar seu trabalho precisa confrontar a existência de vários projetos filosóficos distintos, muito embora relacionados.

Os especialistas dividem a carreira de Schelling em períodos numa variedade de formas, mas a este fim introdutório é suficiente distinguir três principais etapas de seu desenvolvimento filosófico. Em seus escritos iniciais, Schelling é um autodeclarado seguidor de Fichte, que acredita que a filosofia pode ser completada por meio de uma execução bem-sucedida da tarefa estabelecida em *A ciência do conhecimento*. Seu objetivo de produzir uma demonstração transcendental de que as características definitivas de nossos mundos naturais e sociais são de fato condições necessárias da possibilidade da experiência autoconsciente.

Muito rapidamente, no entanto, Schelling chegou à conclusão de que o idealismo transcendental precisava ser não somente completado, mas também complementado por um esforço distinto que ele denominou de filosofia da natureza. Enquanto a filosofia transcendental considera a subjetividade como dada, e tenta explicar certos aspectos do mundo natural como as condições necessárias de sua possibilidade, a filosofia da natureza começa com o mundo objetivo e tenta explicar por que a subjetividade precisa necessariamente emergir dele. Nesta segunda fase de seu desenvolvimento, Schelling acreditava que a filosofia demanda a finalização destas distintivas ciências, assim como a reconciliação bem-sucedida de uma com a outra. Estes projetos são frequentemente referidos coletivamente como a “filosofia da identidade”, uma vez que neste período Schelling partilhava a convicção de Espinosa de que a subjetividade e a objetividade não são absolutamente diferentes, mas sim dois modos nos quais uma simples substância subjacente se manifesta. Schelling rejeitou o determinismo de Espinosa, no entanto, e, portanto, esforçou-se em demonstrar que o monismo e a liberdade humana são de fato compatíveis.

Schelling nunca esteve plenamente satisfeito com suas tentativas de

finalizar seja a filosofia transcendental, seja a filosofia da natureza, e ele eventualmente tornou-se crescentemente crítico desta possibilidade e da valorização destes projetos *a priori*. Em sua terceira e final fase, então, Schelling rejeitou o objetivo de articular os aspectos logicamente necessários da consciência e da natureza (que ele tinha partilhado com Hegel, e que Hegel nunca abandonou) em favor de um retorno ao empirismo e a uma ênfase na temporalidade e na liberdade existencial.

Quais destas três fases alguém escolhe enfatizar, e como alguém as interpreta, dependerá provavelmente tanto de como se vê Hegel e de como se vê Schelling. Os hegelianos com frequência consideram Schelling como sendo uma mera estação de um caminho desde Fichte à *Fenomenologia do espírito* e à *Ciência da lógica*. Eles concordam com a avaliação de Schelling de que seu projeto *a priori* falhou, mas rejeita sua conclusão de que estas falhas indicam a impossibilidade de uma filosofia *a priori*. Eles, portanto, consideram as fases inicial e mediana de Schelling como um importante percurso a Hegel, e o Schelling tardio como alguém postulando importantes desafios que o sistema de Hegel é por fim capaz de enfrentar. Críticos de Hegel, no entanto, estão muito mais propensos a valorizar a filosofia de Schelling por seus próprios méritos, e celebrar sua rejeição final do metafísico como que pavimentando o caminho a Kierkegaard, Marx, Heidegger e o pós-modernismo.

Este capítulo focará nas duas fases iniciais do desenvolvimento de Schelling. A primeira seção explorará os primeiros trabalhos de Schelling, nos quais ele se propõe a completar o idealismo transcendental de Fichte convencendo-se, no entanto, rapidamente da necessidade de desenvolver uma filosofia da natureza. A segunda seção examinará o período intermediário de Schelling, no qual ele trabalha no tema da filosofia da natureza e tenta reconciliá-la com o idealismo transcendental e com seu compromisso com a liberdade humana. A rejeição tardia de Schelling da filosofia *a priori* será discutida na conclusão do livro, onde ela naturalmente pertence, uma vez que esta rejeição funciona conceitual e historicamente como o início do fim do Idealismo alemão e a transição a ambições radicalmente diferentes que definiram a filosofia europeia após 1840.

## A fase inicial de Schelling: de Fichte a Espinosa

A elaboração de Schelling e a transformação do projeto de Fichte são apresentadas em dois ensaios publicados em 1795: “Do Eu como o princípio da filosofia, ou Sobre o incondicional no conhecimento humano” e “Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e a crítica”. No primeiro destes ensaios Schelling está expressamente comprometido com o projeto de Fichte, e torna extensivo o uso da terminologia de Fichte, mas os sinais de sua mudança iminente à filosofia da identidade já estão evidentes. No segundo ensaio Schelling continua a considerar-se como um filósofo crítico, mas pede agora diretamente por uma expansão da crítica de Kant e Fichte para incluir consideração da relação entre a substância absoluta subjacente a todas as coisas e a emergência da subjetividade consciente. Dois anos mais tarde Schelling responderia a este pedido com sua primeira publicação sobre a filosofia da natureza, e com este claro acolhimento da metafísica seu rompimento com a filosofia crítica em favor do que logo se tornaria a filosofia da identidade tornar-se-ia transparente.

“O incondicional no conhecimento humano” abre apoiando as duas críticas de Fichte de Kant: a *Crítica da razão pura* é insuficientemente científica, porque pressupõe princípios que não demonstra; e a filosofia crítica de Kant como um todo é insuficientemente sistemática, porque princípio comum algum une seus componentes teóricos e práticos. O Prefácio a este ensaio também acolhe o objetivo de Fichte de remediar esta deficiência estabelecendo os princípios que Kant considera, e derivando de forma estrita o conteúdo tanto da filosofia teórica como da prática deles. Schelling concorda com Fichte de que a filosofia precisa ser científica e sistemática, e que a ciência sistemática precisa começar a partir de um primeiro princípio simples, conhecimento do qual é imediato e incondicional. Todos os outros conhecimentos precisam derivar deste princípio, e serão, portanto mediados e condicionados por ele.

Schelling rapidamente se distancia de Fichte, no entanto, misturando o conhecimento incondicional de um princípio com a existência incondicional de um absoluto ontológico. No espaço de uma única sentença Schelling se move do pressuposto de Fichte de que a filosofia precisa começar com o princípio que é conhecido imediatamente, incondicionalmente, ou absolutamente, a uma presunção bem-distinta de que precisa haver algo que existe incondicional ou absolutamente: “tão logo a filosofia começa a ser

ciência, ela precisa ao menos supor um princípio último e, com ele, algo incondicional" ("UHK": 72). Esta modificação da busca de um absoluto epistemológico à busca por um absoluto ontológico é o primeiro sinal do abandono incipiente de Schelling do projeto kantiano crítico em favor de um acolhimento sincero da metafísica racionalista na tradição de Espinosa.

Tendo afirmado que a filosofia deve partir do pressuposto da existência de algo incondicional, Schelling imediatamente começa a considerar as características necessárias desse algo incondicional. O incondicional, ele argumenta, não pode ser nem um sujeito nem um objeto, uma vez que cada um destes é o que é apenas em virtude de sua distinção dos outros: cada sujeito é dependente ou condicionado pelos objetos de que é distinto, e cada objeto é igualmente condicionado pelos sujeitos que se distinguem a partir dele. Mais genericamente, Schelling conclui, o incondicional não pode ser uma coisa em tudo. Seu argumento para esta afirmação inicialmente parece ser linguística, dependendo do fato de que em alemão uma coisa é *ein Ding* e incondicional é *unbedingt*, ou "não coisa". Por trás dessas relações linguísticas, no entanto, encontra-se o aspecto conceitual de que cada coisa deve a sua existência e caráter inicial a outras coisas e forças que servem como causa de seu aparecimento como a coisa particular que é. Ser uma coisa é, por definição, estar condicionado, e assim ser descartado como um candidato ao ontológico absoluto que Schelling procura identificar.

Se o incondicional não pode ser uma coisa, Schelling conclui, então ele deve ser um pensamento, e se não puder ser o efeito de causas anteriores, então ele deve ser responsável pela sua própria existência. O incondicional deve, portanto, ser um pensamento autocausado, que Schelling se refere como o "Absoluto Eu". Schelling tem o cuidado de distinguir o Eu absoluto de sujeitos empíricos, a existência e características dos quais são condicionados por outros sujeitos e objetos. Mas ele afirma que podemos inferir a existência de um assunto tão absoluto da existência de sujeitos e objetos condicionados, uma vez que serve como a condição final sem a qual eles não seriam. Esta inferência se baseia implicitamente sobre o princípio da razão suficiente; Schelling considera, como os racionalistas que o precederam, que deve haver uma explicação suficiente para explicar a existência e as características das coisas contingentes que somente um ser necessariamente absoluto poderia oferecer.

Schelling também afirma que esse absoluto ontológico deve servir como um epistemológico absoluto, como "aquele que fornece validade em todo o sistema de meu conhecimento" ("UHK": 76). Consequentemente, um regresso bidirecional "deve ser possível, isto é, devo ser capaz de subir a partir da proposição menos condicionada à incondicionada, assim como eu posso descer do princípio incondicional à proposição numa sequência condicional" ("UHK": 76).

Schelling, mesmo neste ponto inicial em sua carreira, claramente já abandonou a insistência crítica de Kant de que devemos evitar a tentação para tratar as ideias da razão (incluindo a ideia de um absoluto ontológico) como se elas pudessem nos informar sobre o mundo. Kant tinha advertido que tais ideias poderiam ser empregadas legitimamente apenas como hipóteses reguladoras para as nossas investigações teóricas e práticas, mas Schelling está empenhado numa metafísica *a priori* precisamente do tipo que Kant procurou tornar obsoleto. Ao afirmar ter estabelecido a existência de um absoluto ontológico, Schelling avança para dedicar uma parcela substancial de seu ensaio a uma especificação das características do Eu incondicional. Sua maneira de avançar, e as conclusões que tira, são ambos altamente reminiscentes de Espinosa. Schelling afirma que o Eu absoluto deve ser totalmente responsável de seu próprio ser ("UHK": § 7), e, portanto, puramente livre (§ 8). Deve ser absolutamente unificado (§ 9), e deve conter todos os seres dentro de si (§ 10). Deve, portanto, ser infinito (§ 11) e singular (§ 12), a única substância e causa imanente que causa tudo o que é (§ 13).

Schelling afirma, no entanto, que ele é de fato inocente de transcender os limites da razão estabelecidos por Kant. Porque o absoluto não é uma coisa, não é o assunto tornado hipótese da psicologia racional que Kant atacou em seus paralogismos como o resultado quimérico de uma falácia lógica. Além disso, porque o absoluto não é uma coisa, não é a coisa-em-si que Kant insistiu que não podemos saber. O Eu absoluto, Schelling enfatiza, "não é nem um princípio meramente formal, nem uma ideia, nem um objeto, mas o Eu puro determinado pela intuição intelectual como realidade absoluta" ("UHK": 104).

Schelling admite que essa caracterização do Eu absoluto pode não ser totalmente clara, e concede que desejaria ter "o dom da linguagem de Platão,

ou o do espírito de Jacobi que lhe é afim, a fim de ser capaz de diferenciar entre o absoluto ser imutável de cada tipo de existência condicional e mutável" ("UHK": 109). Na sentença seguinte, no entanto, Schelling afirma que a culpa não é dele, mas da própria linguagem, pois "o absoluto que está em nós não pode ser capturado por uma simples palavra... [e] apenas a percepção que se obtém através de nosso labor intelectual pode resgatar da colcha de retalhos de nossa língua" ("UHK": 109-110).

Apesar da reconhecida dificuldade em apresentar seu argumento, Schelling resolutamente insiste que ele permanece dentro dos limites da investigação filosófica legítima, tal como definido por Kant. Ele afirma inclusive que a questão com que a filosofia crítica de Kant começa é idêntica à questão central de sua própria iniciativa: "Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*? [...] Esta questão em sua mais alta abstração não é outra do que: Como é possível para o Eu absoluto sair de si e opor a si um não eu ("UHK": 81)? A equação de Schelling destas questões bem diferentes torna-se possível graças à fusão do epistemológico e o ontológico que subjaz em todo este ensaio. Kant fez uma pergunta epistemológica (Como é possível saber se alguma coisa é necessária e universalmente verdadeira que não seja uma relação conceitual analítica?) à qual Schelling oferece uma transformação ontológica (como é possível que haja assuntos diferenciados e objetos sem os quais não haveria necessidade de síntese cognitiva?).

"O incondicional no conhecimento humano" parte então de um comprometimento explícito para completar o projeto transcendental de Fichte, mas conclui com um comprometimento implícito para completar o projeto metafísico de Espinosa. Schelling escreve: "o sistema perfeito da ciência avança de um Eu absoluto, excluindo tudo que se posta em contraste com ele" ("UHK": 81). As duas faces da tarefa da filosofia, como ele a entende neste ensaio, é explicar como qualquer coisa emerge do absoluto, de forma indiferenciada, e reconciliar a existência do Eu todo-poderoso com a liberdade dos sujeitos empíricos particulares que ele deu origem. Esta tarefa, a reconciliação do panteísmo de Espinosa com a liberdade humana, orientou as reflexões de Schelling através de seus períodos iniciais e intermediários, até ele eventualmente abandonar a metafísica *a priori* de uma vez por todas.

O segundo ensaio de Schelling de 1795, "Cartas filosóficas sobre dogmatismo e crítica" é mais explícito sobre o rompimento com Kant e

Fichte. O ensaio é construído como uma série de “cartas” escritas por um defensor da posição “crítica” a um defensor do “dogmatismo”. Schelling utiliza o termo posição “crítica”, como o fez Fichte, para indicar um comprometimento ao materialismo e ao determinismo, em contraste ao comprometimento kantiano à autoconsciência e à liberdade. Ele utiliza o termo “crítica”, no entanto, numa maneira que clara e deliberadamente distingue o seu próprio projeto e posição das de Kant e Fichte.

Na segunda carta Schelling escreve que o objetivo da “crítica” não precisa estar limitado em comprovar a inabilidade da razão em provar o “dogmatismo”, mas sim em incluir a afirmativa positiva e defender a liberdade humana. As aspirações da crítica têm sido exageradamente estreitas, afirma Schelling, porque a crítica tem se baseado na análise de nossa faculdade cognitiva em vez de fazer uma avaliação de nosso todo ser ou essência. A terceira carta torna explícita que o objetivo desta queixa é Kant: uma vez que a *Crítica da razão pura* critica somente nossa faculdade cognitiva, considera Schelling, ela é capaz de estabelecer somente o resultado negativo de que nós não podemos conhecer se o determinismo é verdadeiro. Kant considera este resultado como um triunfo, uma vez que abriu a possibilidade do labor livre e da moralidade através da subversão da afirmativa de Hume sobre o determinismo. Mas Schelling está insatisfeito com meramente refutar o dogmatismo, e não está atemorizado pela insistência de Kant de que não podemos conhecer positivamente que somos livres. Schelling apela à filosofia para estabelecer a liberdade humana através de uma investigação mais compreensiva do ser humano, dentro da qual a crítica de nossas capacidades cognitivas funciona como meramente uma parte entre outras, em vez de ser a base do todo.

Schelling critica Kant e Fichte por basear a filosofia numa crítica da cognição não somente porque esta base não pode apoiar o argumento da liberdade humana, mas também porque ele considera o fato dado da experiência da qual esta crítica se origina como que necessitando de explicação adicional. Na sexta carta Schelling considera que, embora a crítica da cognição explique por que as proposições sintéticas são condições necessárias da possibilidade da experiência, ela falha em explicar por que afinal de contas a experiência ocorre. A crítica kantiana explica a função epistemológica da síntese, mas falha em dar um relato ontológico de como

sujeitos diferenciados e objetos passaram a existir afinal. Sem tal diferenciação cognitiva a síntese não seria nem necessária nem possível, e Schelling, portanto, considera sua presença como a condição fundamental da experiência que clama por explicação.

Porque ele está preocupado com a condição fundamental da possibilidade da experiência, Schelling continua a considerar a si como realizador do projeto kantiano, apesar do fato de que ao mudar do epistemológico ao ontológico ele claramente ultrapassou os limites da razão propostos por Kant. Ecoando o argumento que ele fez em "O incondicional no conhecimento humano", Schelling reitera na terceira carta que sua própria pergunta é a mesma de Kant, embora ele a expresse em diferentes termos. À pergunta, "Como devo sair do absoluto e progredir na direção de um oposto?", Schelling insiste, é simplesmente reformulando a pergunta fundamental de Kant: "Como podemos julgar sistematicamente?" Na sexta carta Schelling descreve sua própria formulação desta questão como "o enigma do mundo, a questão de como o absoluto pode sair de si e opor-se ao mundo?" ("PL": 173-174). Ele concluiu que "a principal tarefa de toda a filosofia consiste em resolver o problema da existência do mundo" ("PL": 177).

A objeção básica de Schelling é que Kant considera como seu ponto de partida a existência de uma variedade de experiências, sem nunca perguntar como esta variedade passou a existir. Schelling acredita que uma filosofia verdadeiramente sistemática precisa começar tentando explicar como uma variedade diferenciada pode emergir de uma unidade absolutamente autoidêntica. Já que Kant negligencia este aspecto, Schelling declara em sua quinta carta que sua filosofia crítica se torna numa bem-sucedida ciência do conhecimento que chega perto de ser um sistema filosófico completo e bem-fundamentado.

Tentando responder como a diferenciação pode emergir da unidade é equivalente, sugere Schelling, em tentar responder como entidades finitas puderam emergir da infinitude. Ele logo insiste que esta transição é a coisa mais importante para a filosofia sistemática compreender, mas Schelling repentina e surpreendentemente considera que isso de fato não pode ser compreendido por sistema filosófico algum. Esta transição, e o fato da experiência dela depender, Schelling declara ser teoricamente incompreensível, com base no fato de que a razão não pode descobrir um

meio-termo que conectaria o infinito e o finito.

No entanto, Schelling também sustenta que é igualmente impossível aos seres racionais abrir mão da aspiração de fazer a conexão entre sua finitude e o infinito de onde eles emergiram. Schelling conclui que, por causa "de uma dissolução da pergunta não poder ser mais teórica, ela se torna prática" ("PL": 175). A filosofia precisa "tornar o absoluto, que podia não ser um objeto do conhecimento, num objeto de ação, ou [...] demandar a ação pela qual o absoluto é percebido" ("PL": 190-191). Esta exigência prática sobre o sujeito finito de dar-se conta do absoluto unindo a si com o infinito demanda, de acordo com Schelling, que "eu preciso abandonar o campo da experiência, ou seja, preciso me afastar do elo com o mundo da experiência; preciso cessar de ser um ser finito" ("PL": 175).

Na nona carta, Schelling reconhece e descreve os dois caminhos pelos quais os sujeitos finitos podiam renunciar sua finitude, reunindo-se com o infinito, e desta maneira dar-se conta do absoluto. Ou o sujeito finito poderia dissolver-se na objetividade, que se tornaria desta maneira absoluta; ou o sujeito finito poderia procurar tornar-se absoluto, dissolvendo todos os objetos finitos dentro de si. O primeiro caminho é o "dogmatismo", que considera que toda a realidade é a última instância reduzível ao material, e o segundo é a "crítica" que considera a subjetividade e a liberdade como absolutos que não podem ser reduzidos a qualquer outra coisa.

O dogmatismo exige, de acordo com Schelling, que o sujeito finito se esforce em eliminar sua própria livre causalidade, tornando-se num veículo puramente passivo para as emanações do absoluto. Schelling considera que esta seja uma trilha possível, mas uma que resulte na própria extinção moral do sujeito. A crítica, por contraste, exige que o sujeito se esforce em tornar todos os objetos finitos em meios de realização de seus próprios fins, e assim em extensões de si. Tornando a objetividade numa extensão da subjetividade, a crítica tanto quanto o dogmatismo eliminam o sujeito finito, que depende para sua existência de um contraste com o mundo dos objetos. Mas esta forma particular de eliminação, uma vez que é realizada por um sujeito absolutamente ativo, em vez de sê-lo por um absolutamente passivo, não é equivalente à extinção moral. De fato, a crítica faz uma demanda moral que nós os sujeitos finitos passemos a "conhecer que há um poder objetivo que ameaça nossa liberdade com a eliminação, e, com esta firme e certa

convicção em nosso coração, lutarmos contra ela exercendo nossa liberdade plena, e assim por diante" ("PL": 192). Schelling conclui: "Na crítica, minha vocação é lutar pela individualidade imutável, atividade incondicional. Seja! é a demanda suprema da crítica" ("PL": 192).

Com esta identificação da "demanda suprema" da filosofia crítica, o período inicial de Schelling alcançou seu auge. Tendo se disposto a contribuir à tentativa de Fichte de completar ao idealismo transcendental de Kant, Schelling rapidamente concluiu que uma filosofia verdadeiramente sistemática também exige o desenvolvimento de uma ciência totalmente nova e complementar. O idealismo transcendental considera a experiência subjetiva como um fato dado, e questiona sobre as condições necessárias de sua possibilidade. Schelling considera esta crítica da cognição como filosoficamente indispensável, mas conclui que deixa sem resposta mesmo a questão mais fundamental de como a experiência subjetiva surge afinal de contas. Como é que, pergunta Schelling, os sujeitos e os objetos finitos emergem de um absoluto infinito e se posicionam um em relação ao outro? Esta questão ontológica, que o idealismo transcendental não pondera (porque, Kant enfatizaria, vai além dos limites do inquérito racional), Schelling declarou ser teoricamente irrespondível ainda que inevitável. A razão não pode compreender, acreditava ele, que a autodiferenciação do infinito em cópias de seres finitos, mas ao mesmo tempo sujeitos finitos não podem ajudar o sentimento, e o desejo de superar sua alienação do absoluto. Uma resposta possível a esta condição é a adoção da passividade estoica e mística que luta para eliminar todos os desejos e intenções, e assim renunciar à individualidade. Neste ponto de sua carreira, no entanto, Schelling advogou uma declaração prática de liberdade que compromete sujeitos finitos em tornar o mundo objetivo um meio de realização de seus objetivos, e desta forma trazer uma reconciliação com ele.

## A fase intermediária de Schelling: a filosofia da identidade

O período intermediário de Schelling começou com e foi amplamente definido por um comprometimento em desenvolver a filosofia da natureza como um complemento necessário ao idealismo transcendental. Enquanto o idealismo transcendental começa com a experiência subjetiva, e infere que

certos aspectos da experiência objetiva são condições necessárias de sua possibilidade, a filosofia da natureza começa com o mundo objetivo, natural e tenta determinar por que ele precisa ter certas características, e especialmente por que ele precisa dar origem a sujeitos autoconscientes. Cada uma destas ciências filosóficas complementares considera assim como dada uma das duas maneiras nas quais o absoluto se manifesta, e tenta utilizar este fato dado no qual o absoluto se manifesta como uma base explanatória para a outra forma de manifestação: o idealismo transcendental explica a objetividade em termos de subjetividade, e a filosofia da natureza explica a subjetividade em termos de objetividade. Consideradas juntas, as duas ciências formam um único e amplo empreendimento conhecido como a filosofia da identidade, porque Schelling considera a subjetividade e a objetividade como manifestações distintas do mesmo absoluto subjacente. O terceiro e final aspecto da filosofia da identidade é a reconciliação de suas duas partes constitutivas: as explicações oferecidas pelo idealismo transcendental e a filosofia da natureza precisam ser compatíveis uma com a outra, e em particular com a afirmação de que a liberdade humana precisa ser de alguma maneira compatível com a afirmação da necessidade natural. O desafio de reconciliar a liberdade e a necessidade provou ser o maior obstáculo à filosofia da identidade de Schelling, e seu desagrado com suas próprias soluções tentadas foi um fator básico por seu abandono final de uma filosofia sistemática *a priori*.

*Filosofia da natureza*

Somente dois anos após o aparecimento de “O incondicional no conhecimento humano” e “Cartas sobre o dogmatismo e a crítica”, Schelling publicou o primeiro de uma série de trabalhos sobre a filosofia da natureza que rapidamente lhe conferiram fama e prestígio. *Ideias para uma filosofia da natureza* apareceu em 1797, e foi seguida pela *Da alma do mundo*, que conquistou a admiração de Goethe e o apoio para a nomeação de Schelling à cátedra em Jena. Na preparação de, e como companhia para suas primeiras conferências em Jena, Schelling publicou o *Primeiro esboço de um sistema da filosofia da natureza* em 1799. Em 1803 Schelling publicou uma segunda edição de *Ideias para uma filosofia da natureza*, acrescentando suplementos adicionais à introdução e a cada um dos capítulos que serviram em grande

medida para eliminar a linguagem residual de Fichte na qual Schelling tinha originalmente se expresso.

Schelling relata que as *Ideias* e *Esboço* representam duas maneiras distintas nas quais a filosofia da natureza pode ser considerada. As *Ideias* se originam de um fenômeno particular na direção de princípios gerais, enquanto o *Esboço* elabora a partir de princípios *a priori* na direção de um fenômeno particular. O segundo modo de apresentação é cientificamente mais restrito, uma vez que ele sustenta que o conhecimento *a priori* é simplesmente conhecimento experiencial que tem sido reconhecido ser necessariamente verdadeiro. As *Ideias* consideram as experiências particulares como seu ponto de partida, e delas derivam os princípios que dão veracidade ao mundo natural. O *Esboço* de modo inverso começa com os primeiros princípios da natureza, e deles deriva o fenômeno que precisa emergir e estar disponível à experiência.

A introdução do *Esboço* define a filosofia da natureza distinguido-a de um lado da filosofia transcendental, e do outro da ciência empírica. A filosofia, de acordo com a introdução, é uma ciência que considera, e procura explicar, a identidade do real e o ideal, o objetivo e o subjetivo. Um relato adequado desta identidade precisa incorporar duas orientações igualmente necessárias, uma das quais explica o real em termos do ideal, e uma que explica o ideal em termos do real. A filosofia científica precisa, portanto, incorporar duas igualmente necessárias subciências: a filosofia transcendental explica as características da objetividade como condições necessárias da possibilidade da experiência subjetiva; e a filosofia da natureza explica a possibilidade da experiência subjetiva; e a filosofia da natureza explica as características da experiência subjetiva como sendo as manifestações necessárias do mundo objetivo. A filosofia transcendental é assim idealista, mas a filosofia da natureza é realista porque considera o mundo natural como autossubsistente, e não somente como sendo uma condição da possibilidade da experiência. Schelling, portanto, considera sua filosofia da natureza como “física especulativa”, um relato *a priori* dos elementos essenciais do próprio mundo natural.

Na introdução da segunda edição das *Ideias*, Schelling critica Fichte por acreditar de forma equivocada que *A ciência do conhecimento*, que oferece somente uma filosofia transcendental, completou a própria filosofia.

Schelling refere-se à filosofia de Fichte como “idealismo relativo” (IPN: 51), que afirma ter validade somente em relação ao sujeito consciente. Schelling reconhece que na primeira edição das *Ideias* ele fez exatamente este mesmo erro, mas na segunda edição ele passou a insistir que a filosofia da natureza precisa e pode oferecer conhecimento absoluto à própria objetividade. Ele explica que o conceito do conhecimento absoluto por meio de uma analogia à matemática, na qual “o que é válido da construção como forma é também eterna e necessariamente válido do objeto” (IPN: 45). A matemática, isto é, determina não somente como precisamos pensar sobre os triângulos, mas como os próprios triângulos precisam ser. Schelling considera assim a matemática como um caso paradigmático da identidade do pensamento subjetivo e da manifestação objetiva, do ideal e do real, e é a mesma identidade que ele ambiciona para alcançar em sua filosofia da natureza.

Schelling antecipa, e rapidamente rejeita, a objeção crítica de que nosso conhecimento dos objetos é necessariamente limitado a como eles se apresentam a nós:

> Se alguém deseja relembrar ao filósofo [...] Que o ideal absoluto existe somente para ele e é fruto somente de seu pensamento [...] então o formulamos somente para fazer a simples consideração de que de fato tal reflexão, pela qual ele torna este pensamento seu pensamento, e consequentemente algo subjetivo, é outra vez somente sua reflexão, e assim um tema meramente subjetivo, de forma que uma subjetividade é corrigida e removida por outra (IPN: 45-46).

O idealista crítico, em outras palavras, é limitado, por sua própria posição, ao afirmar que parece que podemos conhecer as coisas na forma como elas se apresentam. Mas, retruca Schelling, isso significa que o idealista crítico definitivamente não pode demonstrar que não conhecemos de fato as coisas como elas de fato são. Schelling não afirma que tal conhecimento já tenha sido produzido, mas insiste que se é para existir uma filosofia realmente científica, então precisa conhecer seus objetos não “numa forma condicionada, mas somente incondicionada e absoluta, e assim também conhecer somente o absoluto destes próprios objetos” (IPN: 44). Ao declarar seu desejo em conhecer de forma absoluta a natureza, Schelling distingue de forma aguda sua própria filosofia da natureza dos tratamentos transcendentais que a natureza recebeu em Kant e Fichte.

A filosofia da natureza, ou a física especulativa, precisa também ser

cuidadosamente diferenciada da física empírica, de acordo com Schelling. Na introdução do *Esboço*, Schelling distingue a física especulativa da física empírica em virtude dos problemas centrais que ela levanta, a metodologia que ela emprega para desvendá-la, e a concepção resultante de natureza que emerge.

O primeiro problema da física especulativa, relata Schelling, é determinar a causa absoluta do movimento (OSPN: 195). Este problema não permite, ele argumenta, uma solução mecânica. Um movimento particular (o de uma bola de bilhar, por exemplo) precisa ser explicado em termos de um mecanismo precedente (o de que uma segunda bola de bilhar bateu na primeira), mas esta descrição gera a necessidade de explicar o movimento inicial. Outra explicação mecânica precisa ser oferecida (uma segunda bola foi batida por uma terceira), mas isso gera a necessidade ainda de outra explicação (o que fez a terceira bola se mover?). O problema se sucede *ad infinitum*, pois não importa até onde pode uma explicação mecânica ser dada, haverá sempre uma força inicial que permanecerá inexplicada. Conclui-se que a física mecânica não pode jamais oferecer um relato suficiente da causa absoluta do movimento, e Schelling, portanto, conclui que a física especulativa não pode ser mecânica.

A física especulativa não pode supor, em outras palavras, que o mundo natural seja composto de particulares inertes que dependem para sua moção do impacto e da influência de outras partículas e forças. Em vez disso, a física especulativa precisa ser física dinâmica: precisa supor que a própria natureza está composta, no seu nível mais fundamental, de forças motivacionais, e de que todas as interações mecânicas entre coisas particulares são derivadas destas fontes mais primárias de movimento. Enquanto empírica, a física atomística está interessada no movimento mecânico das partículas elementares, a física especulativa de Schelling está interessada somente com as forças constitutivas sobre as quais todos os movimentos dependem em última instância.

Schelling reformula este ponto caracterizando o objeto da física mecânica como “sendo”, distinguindo-a do objeto da física dinâmica, que é o de “tornar-se” (OSPN: 201). A física empírica e mecânica observa as coisas particulares, ou seres, e com base nestas observações desenvolve descrições generalizadas e previsões das propriedades e dos comportamentos dos entes

do mesmo tipo. A física dinâmica, em contraste, está somente interessada com a natureza como um todo, e não tem interesse nas coisas particulares que irão se constituir. A natureza como um todo é a totalidade produtiva que constantemente dá origem e destrói os produtos particulares ou os objetos que são a preocupação da física empírica. A física dinâmica é a ciência deste processo infinito e contínuo de produção, enquanto a física mecânica ou atomística é a ciência do finito e dos produtos discretos que o processo cria.

Na segunda edição das *Ideias*, Schelling refere ao processo produtivo que cria e destrói os seres naturais como a autodiferenciação do absoluto. Ele escreve que "o nascimento das coisas" ocorre "através da eterna autodivisão do absoluto em sujeitos e objetos, que através de sua subjetividade, e da infinitude desconhecida lá escondida, é dada a conhecer na objetividade finitude, e tornada em algo" (IPN: 150). Outra maneira de afirmar isso é que "a coisa individualizada é somente um momento do ato eterno da transformação da essência em forma; por esta razão a forma é distinguida como particular, por exemplo como a corporificação do infinito em finito; mas aquilo que se torna objetivo através desta forma é ainda somente a própria unidade absoluta" (IPN: 48). Nestes termos, o primeiro problema da filosofia da natureza é o de mostrar por que, afinal de contas, o absoluto unificado e infinito precisa se diferenciar em sujeitos finitos e objetos. Schelling conclui as *Ideias* declarando: "o objetivo final de toda consideração e da ciência da natureza pode ser somente o conhecimento da unidade absoluta que envolve o todo [...] aquele que combina a possibilidade infinita de todas as coisas com a realidade do particular, e assim é o desejo eterno e a base original de toda a criação" (IPN: 272-273).

Schelling admite que não podemos perceber as forças produtivas que são os elementos fundamentais e simples da física dinâmica do absoluto, mas que precisamos inferir sua existência e influência a partir de nossas percepções dos objetos que eles criam, influenciam, e em última instância destroem. A física dinâmica se apoia então na observação ordinária e na física empírica para oferecer a evidência das forças que são o foco de sua preocupação. No entanto, logo que a existência destas forças fundamentais é considerada, torna-se então misterioso como a existência dos objetos observáveis e estáticos que persistem ao longo do tempo é afinal de contas possível. Considerando que a natureza como um todo está em constante movimento,

tornando-se constantemente em algo além do que é no momento, torna-se difícil explicar como algo particular pode assumir uma forma relativamente permanente. Se o primeiro problema da filosofia da natureza é explicar por que o absoluto precisa ser posto em movimento, o segundo problema é explicar como ele poderia em algum momento vir a parar.

Schelling responde a este desafio sugerindo que seres particulares subsistem somente em virtude de serem continuamente reproduzidos pelas forças fundamentais da natureza. Ele introduz o fenômeno do redemoinho de água como um paradigma de todos os objetos: o redemoinho persiste ao longo do tempo somente em virtude do fato de que uma corrente contínua de água sustenta sua forma. Se o fluxo de água cessasse, o redemoinho rapidamente se desintegraria. Schelling vê isso como um modelo à compreensão da persistência dos objetos, que ele atribui à ação constante das forças invisíveis que sustentam suas formas visíveis. A física dinâmica está interessada em determinar as características essenciais de que estas forças fundamentais da natureza precisam ter a fim de explicar o surgimento e a persistência do mundo dos objetos e dos sujeitos conscientes com os quais nós estamos familiarizados.

Schelling distingue a física especulativa da física empírica não somente em virtude da concepção dinâmica da natureza, e de seu interesse com as forças produtivas fundamentais em vez de objetos particulares que elas produzem, mas também em virtude da metodologia *a priori*. Schelling assinala no *Esboço* que “a física, como empirismo, não é outra coisa senão uma coleção de fatos, de relatos do que tem sido observado, do que tem acontecido sob circunstâncias naturais ou artificiais”, das quais ele conclui que “o que é puro empirismo não é ciência, e ao contrário, o que é ciência não é empirismo” (OSPN: 2001). Para os ouvidos contemporâneos isso soa patentemente falso, uma vez que “ciência” e “empirismo” tornaram-se quase sinônimos. Mas a afirmação de Schelling faz sentido à luz do fato de que ele utiliza “ciência”, como Fichte antes dele, para indicar uma disciplina que está baseada em princípios incondicionais, que não podem ser derivados da observação empírica, uma vez que tal observação pode gerar somente generalizações indutivas. A física especulativa busca ser científica neste sentido, e assim almeja produzir uma derivação *a priori* dos princípios que oferecem a base última aos fenômenos observáveis. Na introdução da segunda edição das

*Ideias*, Schelling outra vez apresenta a matemática como o modelo de sua ciência: “Na filosofia da natureza explicações são tão raras como na matemática; elas decorrem de princípios autoconfiantes, sem qualquer orientação dada a eles, como se fosse pelos fenômenos” (IPN: 53).

Schelling reconhece a preocupação de que tal ciência *a priori* do mundo natural, embora desejável, possa não ser possível. Ele reconhece a preocupação de que os princípios *a priori* possam ser meros pressupostos ou hipóteses impingidas sobre a natureza, o que, portanto, produziria uma distorção mais do que aprimoraria nossa compreensão. Schelling responde sugerindo um duplo teste: primeiro, princípios genuínos da natureza *a priori* precisam ser experimentados como absolutamente necessários, no sentido de que nossas mentes são involuntariamente compelidas a adotá-los; e, segundo, é preciso ser possível reconhecer todos os fenômenos naturais como absolutamente necessários através destes princípios. O segundo critério implica que os princípios da física especulativa precisam ser rejeitados ou revisados não somente se uma exceção a eles possa ser identificada, mas também se existem fenômenos empíricos que não podem ser explicados como consequência necessária a eles. A física especulativa precisa, portanto, permanecer disponível e responsiva aos desenvolvimentos da física empírica, uma vez que tais desenvolvimentos demandarão demonstrações mostrando que os novos fenômenos observados se originam necessariamente dos princípios fundamentais da dinâmica.

O primeiro destes testes é sinal adicional do abandono por Schelling da perspectiva crítica sobre as limitações do conhecimento. Kant e Fichte, como Schelling, procuram identificar os princípios necessários do pensamento, mas, ao contrário de Schelling, eles escrupulosamente recusam considerar que estes princípios que governam todas as nossas experiências da natureza possam nos informar sobre o mundo natural em si. Mesmo se a validade do teste é considerada, no entanto, a possibilidade de passar por ele parece ser pouco provável. O teste requer que sejamos capazes de distinguir aguda e precisamente entre aqueles princípios que nós somos absolutamente compelidos a adotar, e os que nós adotamos voluntariamente. Fichte também fez esta distinção, mas ele admitiu candidamente que nossos julgamentos no que se refere ao *status* de princípios particulares precisam ser sempre provisórios, uma vez que não existe outro critério do que a tentativa e erro

experimental que nos permite distinguir os que são necessários daqueles que são voluntários.

Schelling, no entanto, não tem receio nem de nossa habilidade de fazer esta distinção nem da validade do próprio teste. Na introdução a *Ideias*, ele insiste, "você pode muito facilmente distinguir o que é arbitrário do que é necessário no que se refere aos seus conceitos" (IPN: 32). E ele imediatamente pronuncia isso como o equivalente a ser capaz de distinguir o que é meramente um aspecto de nosso pensamento do que é um aspecto do mundo natural:

> Toda vez que junta coisas que estão separadas no espaço num único agregado, você atua de forma razoavelmente livre; a unidade que você confere a elas você transfere a elas simplesmente a partir de seus pensamentos; não há razão posta nas coisas em si que requerem que você as considere como algo único. Mas quando [...] você procura a razão para aquela [unidade] na coisa fora de si: você se vê constrangido em seu julgamento; você precisa portanto confessar que a unidade com a qual você pensa não é meramente lógico (em seus pensamentos), mas real (verdadeiramente fora de si) (IPN: 32).

Schelling afirma então que somos capazes de determinar *a priori* princípios constitutivos da natureza dando atenção aos julgamentos que necessariamente fazemos. Mas ele também afirma que os julgamentos necessários podem ser reconhecidos como tais somente em distinção dos julgamentos arbitrários, e assim ele considera que a natureza deve ter aspectos que não podem ser determinados *a priori*. Esta conclusão coloca uma restrição importante no segundo teste de Schelling para uma completa e bem-sucedida filosofia da natureza, porque isso significa que tal ciência não precisa demonstrar a necessidade de todos os aspectos de cada fenômeno natural. Em vez disso, a física especulativa é acusada de demonstrar a necessidade de aspectos essenciais da natureza, e as inúmeras propriedades contingentes dos fenômenos naturais são deixadas à observação empírica e à experimentação. Embora o objetivo da física especulativa permaneça ambíguo, a distinção de Schelling entre os aspectos necessários e os contingentes da natureza evita este esforço de parecer como algo absurdo.

Nos dois livros que reúnem as *Ideias*, Schelling introduz a concepção dinâmica da matéria e discute muitos dos processos mecânicos e químicos que criam, destroem e afetam objetos materiais, incluindo a combustão, a eletricidade e o magnetismo. Schelling também promete, mas nunca realizou

um terceiro livro, que deveria ter fornecido um relato da natureza orgânica. Este tópico, portanto, tornou-se o foco central do *Esboço*, que apareceu dois anos mais tarde.

O *Esboço* compreende três divisões: a primeira dedicada à natureza orgânica, a segunda à natureza inorgânica e a terceira à relação entre as duas. O objetivo particular da primeira divisão é provar "que a natureza é orgânica em seus produtos mais originais" (OSPN: 5) Ao adotar este objetivo, Schelling pretende realizar um ataque às concepções mecanicistas da natureza, que afirmam que a distinção comum feita entre as entidades orgânicas e as inorgânicas não podem ser sustentadas, uma vez que todas as coisas que consideramos como organismo são de fato meramente máquinas complicadas. Ao mesmo tempo, Schelling também visa atacar a visão de Kant, que afirma que o conceito de organismo pode ser legitimamente empregado em nosso julgamento da natureza, mas concede aos mecanicistas que não podemos de fato saber se qualquer das coisas que julgamos ser organismos é de fato verdadeiramente orgânico em vez de mecânicos. Schelling visa estabelecer não somente que a natureza contém organismos – seres que não podem ser reduzidos a mecanismos complicados –, mas também que organismos são as entidades naturais mais fundamentais, e assim que todos os processos mecânicos são em última instância reduzíveis ao orgânico. O argumento de Schelling para estas afirmações começa com a disputa de que a própria natureza é um todo orgânico, uma totalidade que se move e que não pode ser reduzida a interação de suas partes. Schelling então parece inferir, sem nunca afirmá-lo explicitamente, que os produtos mais fundamentais desta atividade construtiva precisam ser análogos à totalidade natural que é sua fonte. Já que esta totalidade é inorgânica, considera Schelling, as entidades naturais mais básicas devem ser organismos.

O próprio Schelling acabaria reconhecendo que sua filosofia da natureza falhou em alcançar os extraordinários objetivos que ele tinha estabelecido para ela. Sua construção *a priori* de princípios naturais nunca rendeu um relato atraente do necessário surgimento de seres autoconscientes, muito menos ainda das características essenciais do mundo natural. Além disso, muitos dos princípios específicos que Schelling construiu e utilizou para dar conta dos fenômenos particulares não são mais compatíveis ou críveis à luz da ciência contemporânea.

No entanto, Schelling oferece um importante corretivo à concepção de Fichte da natureza como sendo uma coleção puramente passiva de objetos materiais sobre os quais devemos ter uma obrigação moral de subordinar aos nossos objetivos. Ao conceber a natureza holisticamente, e colocando uma ênfase nos processos dinâmicos, Schelling antecipa a compreensão ecológica do mundo. E ao enfatizar o fato de que seres racionais como nós surgem da natureza, e que os processos naturais exibem estrutura racional, Schelling oferece uma base para repensar a relação dos seres humanos com o mundo em que habitam.

*Idealismo transcendental*

Após devotar três anos e vários livros à filosofia da natureza, Schelling volta sua atenção a outro ramo da ciência filosófica, e em 1800 publicou seu *Sistema de idealismo transcendental*. O *Sistema* é o trabalho mais amplo e acabado de Schelling, uma obra importante por seus méritos, pela influência que teve no desenvolvimento inicial de Hegel, e pela maneira com que se antecipou à rejeição tardia de Schelling da filosofia sistemática.

Schelling declara no Prefácio que "o propósito do presente trabalho é simplesmente o de ampliar o idealismo transcendental em algo que deveria realmente ser, ou seja, um sistema de todo o conhecimento" (STI: 1). Schelling objetiva, em outras palavras, completar e aperfeiçoar o projeto de Fichte: num único volume o *Sistema* inclui não somente os tópicos teóricos e práticos que Fichte contemplou em *A ciência do conhecimento*, *Fundamentos do direito natural* e *O sistema de ética*, mas também desenvolve e integra a filosofia da história e a filosofia da arte.

Embora ele pense que o escopo do projeto de Fichte tenha sido demasiadamente restrito, Schelling admira e apoia a insistência de seu predecessor de que o idealismo transcendental precisa ser estritamente sistemático. O idealismo transcendental de Schelling começa então, como o fez Fichte, com o incorrigível fato da autoconsciência, a autoconsciência do "Eu", e tenta desenvolver tudo que segue somente a partir do princípio fundamental. Enquanto o sistema de Fichte desenvolve, no entanto, por intermédio de uma sucessiva identificação das necessárias condições da possibilidade da individualidade, o sistema de Schelling é impulsionado por

sua apresentação da nova concepção de uma "história progressiva da autoconsciência":

> Os meios, além disso, através dos quais o autor procurou alcançar seu objetivo de estabelecer o idealismo em sua plenitude, consistem em apresentar todas as partes da filosofia num simples *continuum*, e o todo da filosofia como um fato que é, ou seja, uma história progressiva da autoconsciência, pela qual o que é estabelecido na experiência serve meramente, assim dizendo, como uma espécie de memorial e documento. A fim de acompanhar esta história com precisão e plenitude, isto tornou-se uma questão central, não somente de se separar com exatidão os estágios individuais, e dentro dela outra vez os momentos individuais, mas também de apresentá-los numa sequência, através da qual se pode estar certo, graças ao método empregado em sua descoberta, de que passo interveniente algum foi omitido (STI: 2).

A ideia de Schelling, que é explorada em maior detalhe a seguir, é que existem diferentes níveis ou "épocas" de autoconsciência, através das quais sujeitos conscientes precisam passar a fim de se tornarem plena ou adequadamente autoconscientes. O sistema tenta não somente identificar cada uma destas épocas de autoconsciência, mas também mostrar como cada etapa sucessiva na reconstrução filosófica da história da consciência segue necessariamente a partir do estágio precedente representando um avanço.

A Parte 1 do *Sistema* oferece uma dedução do "Eu" como o primeiro princípio da filosofia transcendental. Schelling segue Fichte ao considerar que o conhecimento se apoia num princípio incondicional, e que somente a atividade do pensar é incondicionalmente conhecida, uma vez que nós estamos imediatamente familiarizados com esta atividade através da intuição intelectual. O primeiro princípio da filosofia transcendental precisa, portanto, ser autoconsciente, expressa na proposição, "Eu sou". A Parte 2 do *Sistema* explica então que a verdade do idealismo transcendental – da tese de que o mundo objetivo precisa se conformar às condições que tornam a experiência possível – será demonstrada "no processo de deduzir todo o sistema de conhecimento do princípio em questão" (STI: 34).

A filosofia transcendental, portanto, avança de acordo com Schelling, na base de nada além da existência da autoconsciência, para superar seu ceticismo inicial no que se refere à objetividade e demonstrativamente reivindicar nossas convicções ordinárias mais importantes sobre o mundo e nossa relação com ele. Primeiro, isso prova "que não só existe um mundo das

coisas fora e independente de nós, mas também que nossas representações são tão coincidentes com ele que nada mais existe nas coisas, exceto o que atribuímos a elas" (STI: 10). Segundo, isso prova "que as representações, surgindo livremente e sem necessidade de nós, passam sobre o mundo do pensamento em direção ao mundo real, e podem atingir a realidade objetiva" (STI: 11). O idealismo transcendental precisa então confrontar, no entanto, a contradição aparente entre estas duas convicções: "A primeira considera que os objetos são invariavelmente determinados, e assim também nossas próprias representações; a segunda considera que os objetos são alteráveis, e assim são, de fato, através da causalidade das representações em nós" (STI: 11). A terceira e maior missão da filosofia transcendental é assim superar a contradição, e reconciliar as duas convicções, explicando como "nós podemos pensar tanto as representações como que se ajustando aos objetos, e os objetos como que se ajustando às representações" (STI: 11). Esta conformidade bidirecional "é ininteligível", continua Schelling, "a menos que exista entre os dois mundos, o ideal e o real, uma harmonia predeterminada. Mas este último é impensável a menos que a atividade, através da qual o mundo objetivo é produzido, seja na base idêntica com aquele que se expressa em volição, e vice-versa" (STI: 11-12).

A filosofia transcendental assim tem três tarefas principais, que Schelling enfrenta, respectivamente, nas partes 3, 4 e 5 do *Sistema*. A Parte 3 oferece uma filosofia teórica, destinada a dar conta da experiência de um mundo independente e objetivo, no curso do qual Schelling introduz o conceito de "épocas" da consciência. A Parte 4 oferece uma filosofia prática, destinada a dar conta da experiência de uma ação livremente arbitrada, no curso do qual Schelling desenvolve seu conceito de história. E a Parte 5 se destina a reconciliar a filosofia teórica e prática, apontando uma harmonia preestabelecida entre os mecanismos que determinam o curso do mundo objetivo e as ações livremente realizadas pelos sujeitos conscientes. É nesta parte final do *Sistema* que Schelling desenvolve seu conceito de arte como a realização visível da harmonia entre subjetividade e objetividade e a identidade de ambos.

A filosofia teórica começa com os fatos dados da experiência consciente, e tenta determinar as condições necessárias de sua possibilidade. Schelling, como Fichte antes dele, considera a consciência empírica como o resultado de

uma absolutamente espontânea “atividade, que, uma vez sendo a condição de toda limitação e consciência, não vem à consciência” (STI: 47). Uma vez que este ato não pode ser objeto da consciência, não há evidência direta de sua ocorrência, assim a afirmativa filosófica de que ela deve ter existido se apoia na inferência de que somente através de um ato deste tipo pode o inegável fato da experiência ser explicado.

Uma vez que a necessidade de tal ato livre da autocriação tenha sido inferido, a tarefa imediata enfrentada pelo filósofo transcendental é explicar como o *self* empírico pode ver-se limitado pelo mundo objetivo do qual ele se distingue. Ele precisa se achar tão limitado, uma vez que a experiência é definida pela distinção entre o sujeito e o seu objeto, que a questão que Schelling coloca é como um *self* infinitamente espontâneo pode afinal de contas estar limitado. Ele pondera que o sujeito não pode ver-se limitado por algo além dele próprio, já que ele não seria infinitamente espontâneo, então precisa estar limitado por si próprio. A experiência é então constituída por um ato primário de autolimitação, que literalmente faz existir a distinção entre o *self* e o mundo.

Se a existência mesma do mundo se deve ao *self*, então da mesma forma são seus aspectos essenciais, e o resto da filosofia teórica de Schelling consiste de uma tentativa de determinar como estes aspectos resultam de atos do *self* que são necessários à constituição de sua própria experiência. A tarefa da filosofia, de acordo com Schelling, é reconstruir livremente estes atos necessários. Se esta tarefa fosse em algum momento concluída, afirma Schelling, “toda a estrutura do mundo objetivo, e toda determinação da natureza até o infinitamente pequeno, seria revelada a nós” (STI: 50). Já que, no entanto, “o ato absoluto, a partir do qual iniciamos, contém – unido e condensado – uma infinidade de ações, cuja enumeração total forma o conteúdo de uma missão infinita [...] a filosofia pode enumerar somente aquelas ações que constituem épocas, como se fossem a história da autoconsciência” (STI: 50).

As épocas da consciência, que é a missão da filosofia identificar e reconstruir, são os estágios essenciais numa jornada desde a simples consciência de alguém na distinção do mundo, até o destino final de pleno direito de autocompreensão. “A filosofia transcendental”, escreve Schelling, “nada mais é do que a elevação constante do eu a um poder superior; seu

método completo consiste em conduzir o eu a partir de um nível de autointuição a outro, até que ele seja posicionado com todas as determinações que estão contidas no ato livre e consciente da autoconsciência" (STI: 90).

A primeira e mais baixa forma de autoconsciência é a que Schelling refere como "sensação", a que envolve o sujeito distinguindo-se do mundo objetivo que ele sente. O sujeito está aqui consciente somente do fato que ele é um ser limitado, confrontado por um campo de estranheza. Nesta época o eu sente o mundo, que imediatamente lhe oferece a consciência de sua limitação, mas o eu não está consciente de sua própria atividade. O segundo nível da autoconsciência envolve então o desenvolvimento do que Schelling refere como a segunda ordem da intuição: "Esta intuição é uma intuição da intuição, já que é uma intuição da sensação [e] sentir já é em si mesmo uma intuição, mas uma intuição de primeira ordem" (STI: 72). Schelling refere a esta intuição de segunda ordem como "intuição produtiva", que é, portanto, o ponto inicial para o segundo nível ou época da autoconsciência.

A derivação de todas as épocas sucessivas na história da autoconsciência de Schelling continua precisamente na mesma maneira. O início de cada época é definido por uma atividade particular, na qual o eu está engajado sem uma consciência explícita. A transição da próxima época da autoconsciência ocorre quando o eu se engaja numa atividade de ordem superior que o torna consciente de sua atividade de ordem inferior e anterior. A tarefa do filósofo transcendental é explicar como cada atividade sucessiva de ordem superior é necessária ao sujeito que se torna consciente da atividade na qual já está engajado, e através delas progressivamente na direção de uma autoconsciência plenamente adequada.

A filosofia teórica de Schelling identifica três épocas de autoconsciência: a intuição produtiva torna o eu consciente da sensação; a reflexão torna o eu consciente da intuição produtiva; e o desejo torna o eu consciente da reflexão. Com a introdução do desejo, a filosofia teórica abre espaço à filosofia prática, mas para Schelling esta transição nominal não desorganiza o simples e o compreensivo sistema do idealismo transcendental. A Parte 4 do *Sistema* continua onde a Parte 3 parou, e continua a explicar os estágios da consciência do sujeito sobre sua atividade livre que se tornam cada vez mais adequados. E a Parte 5 conclui o *Sistema* identificando a arte como a atividade que completa a autoconsciência, tornando o sujeito consciente da

harmonia preexistente que existe entre suas próprias atividades livres e as transformações mecânicas do mundo objetivo. Na conclusão da "Observação geral de todo o sistema", Schelling enfatiza a continuidade entre as partes de seu labor: "Toda a sequência da filosofia transcendental está baseada meramente numa ascensão contínua de autointuição a poderes crescentemente maiores, do primeiro e mais simples exercício de autoconsciência, ao maior, ou seja, o estético" (STI: 233).

O primeiro estágio da filosofia prática de Schelling espelha em grande medida os primeiros movimentos dos *Fundamentos do direito natural* de Fichte, argumentando que a autoconsciência depende da atividade livre, e que a atividade livre depende da convocação catalisadora de outro ser livre. Os subsequentes relatos de Schelling da política e da moralidade não são tão ricos como os de Fichte, mas o *Sistema* amplia o escopo da filosofia prática desenvolvendo um relato da história, que Schelling compreende como o processo pelo qual as instituições constitutivas da liberdade são criadas. Schelling pondera que este processo precisa ser concebido como sendo tanto necessitado, em virtude de ser essencial à plena realização da subjetividade autoconsciente, e realizado pelas ações humanas livremente escolhidas. Ele, portanto, compreende a história como "uma necessidade que a própria escolha vê-se forçada a servir" (STI: 199), uma descrição que ele aperfeiçoa, caracterizando-a como "uma mera expressão transcendental da relação geralmente aceita e assumida entre a liberdade e uma necessidade escondida, às vezes chamada de destino e às vezes de providência" (STI: 204).

A conclusão de Schelling de que precisamos considerar a história como que buscando a realização da liberdade ecoa a posição desenvolvida por Kant na *Crítica do poder do julgamento*. Mas a inovação de Schelling (que Kant considera uma violação dos limites da razão) é atribuir a harmonia providencial entre a subjetividade e a objetividade à identidade absoluta que é a fonte subjacente de ambos: "Tal harmonia preestabelecida do objetivo (governado pela lei) e o determinante (ou livre) é concebível somente através de algo superior, posto sobre ambos [...] Este algo superior pode não ser nem o sujeito nem o objeto, nem ambos de uma vez só, mas somente a identidade absoluta" (STI: 208-209). Schelling avança para afirmar que esta identidade absoluta não pode ter qualquer predicado, ou ser objeto do conhecimento, uma vez que ele precede a distinção entre sujeito/objeto que é a base de toda

predicação e conhecimento. No entanto, uma vez que esta identidade subjaz toda mudança objetiva e subjetiva, Schelling conclui que “a história como um todo é uma revelação progressiva e autorreveladora do absoluto” (STI: 211).

O problema final que a filosofia transcendental precisa resolver é explicar como sujeitos conscientes completam sua autoconsciência dando-se conta de que suas próprias ações são de fato providencialmente coincidentes com a realização da liberdade historicamente governada pela lei. “Esta coincidência da atividade consciente e inconsciente”, pondera Schelling, “pode se revelar somente num produto que é proposital, sem ser intencionalmente provocado” (STI: 214). Um produto deste tipo poderia ser ou algo conhecido como o resultado da atividade intencional, mas que apesar disso parece apresentar percepções inconscientes.

Seguindo Kant, Schelling considera os organismos como instâncias do primeiro tipo. Mas Schelling reúne seus amigos românticos e antecipa Heidegger, inovando ao considerar os trabalhos de arte como evidência do segundo tipo. O gênio artístico, de acordo com Schelling, “está consciente a respeito da produção, inconsciente no que se refere ao produto” (STI: 219). O produto ou conteúdo da verdadeira arte precisa ser inconsciente, já que é a própria identidade absoluta, que precede e não está disponível à consciência, uma vez que a última é definida pela distinção entre a subjetividade e a objetividade. Consequentemente, “o trabalho de arte [...] reflete para mim o que de outra maneira não é refletida por qualquer coisa, ou seja, [o] absolutamente idêntico” (STI: 230). A arte é, portanto, o ápice da atividade humana, uma vez que realiza o estágio final na elevação da autoconsciência ao “falar a nós sobre o que a filosofia não pode descrever numa forma externa, ou seja, o elemento inconsciente que age e produz, e sua identidade original com a consciência” (STI: 231).

O relato de Schelling da arte faz a filosofia transcendental retornar ao ponto de onde ela partiu – a intuição intelectual sobre a unidade da subjetividade e objetividade –, e desta forma traz o seu *Sistema* a uma conclusão completando a história progressiva da autoconsciência. Schelling apoia a visão de Fichte de que “um sistema é completado quando é levado de volta ao seu ponto de partida”, e declara:

> Este é precisamente o nosso caso. A última instância para toda a harmonia entre o subjetivo e o objetivo podia ser mostrada em sua identidade original somente

> através da intuição intelectual; e é precisamente esta base que, por meio do trabalho de arte, foi levada adiante inteiramente a partir do subjetivo, e tornou-se plenamente objetivo, de tal modo que nós temos levado gradualmente nosso objeto, o eu mesmo, até o ponto onde nós mesmos estávamos quando começamos a filosofar (STI: 232).

*Liberdade humana e a necessidade absoluta*

A partir de seus primeiros trabalhos Schelling aspirou reconciliar a visão de Espinosa de que aquelas manifestações necessárias de uma substância absoluta são capazes de determinar o rumo do mundo com o compromisso de Kant e Fichte com a liberdade do sujeito consciente. O *Sistema do idealismo transcendental* conclui declarando que este desafio foi realizado, mas Schelling rapidamente mostra-se insatisfeito com a resolução oferecida em seu trabalho. Ele, portanto, retorna ao tema, e o torna o foco central do que provaria ser sua última significativa publicação, as *Indagações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana*, que apareceu em 1809, quando Schelling tinha somente 34 anos de idade.

O Prefácio das *Indagações* reitera que "o centro mais íntimo da filosofia vê" somente "o contraste entre a necessidade e a liberdade" (INHF: 3). As *Indagações*, que formam um sólido ensaio, começam então rejeitando a usual presunção (proeminentemente apresentada por Jacobi, embora ele não seja mencionado aqui nominalmente) de que a tarefa da filosofia sistemática necessariamente resulta em determinismo e numa negativa da liberdade. Schelling continua a desejar desenvolver uma filosofia sistemática dentro da qual a crença na liberdade humana possa ser justificada e preservada.

Schelling admite nas *Indagações*, no entanto, que a estratégia adotada em seu *Sistema do idealismo transcendental* não pode satisfazer esta aspiração. O idealismo transcendental original de Schelling funcionou como um complemento a sua filosofia da natureza, e apesar da pressuposta subjetividade livre tenha sido o ponto de partida, o idealismo transcendental nunca conseguiu demonstrar a emergência da liberdade no mundo objetivo. Nas *Indagações*, Schelling escreve que "de forma alguma seria suficiente declarar [como o idealismo transcendental faz] que a 'Atividade, a vida e a liberdade são elas mesmas realidade verdadeira' [...]. E sim é exigido que o oposto seja provado também – que toda a realidade (a natureza, o mundo das

coisas) esteja baseada na atividade, vida e liberdade" (INHF: 24).

Schelling não abandonara ainda a esperança de que a filosofia *a priori* pudesse oferecer tal demonstração, mas as *Indagações* reconhecem desde o início que a existência da liberdade humana parece incompatível com a existência de um Deus onipotente e benevolente. A liberdade humana implica a possibilidade real da maldade, que um Deus onipotente e benevolente nunca permitiria. Assim parecem existir duas opções: "ou a maldade real é admitida, caso no qual é inevitável incluir a própria maldade na substância infinita ou no desejo primal, e assim romper totalmente o conceito de um ser plenamente perfeito; ou a realidade da maldade precisa de alguma maneira ser negada, caso no qual a verdadeira concepção da liberdade desaparece ao mesmo tempo" (INHF: 26). Schelling liga assim o problema da liberdade humana, na maneira clássica, à necessidade de uma teodiceia, uma justificativa da presença da maldade num mundo moldado por um Deus onipotente e benevolente.

Tendo apresentado o problema da teodiceia, Schelling rejeita tanto a solução defendida por Espinosa como a solução que seu próprio *Sistema do idealismo transcendental* sugere. Espinosa respondeu ao problema da teodiceia ao escolher a segunda opção apresentada acima: ele negou a realidade da liberdade humana, e da maldade real, afirmando que tudo que ocorre deriva necessariamente da natureza da substância subjacente a todas as coisas particulares, e que as ocorrências que parecem maldade a partir de nossa perspectiva podem não ser julgadas como maldade a partir da perspectiva do todo, a perfeição da qual eles devem contribuir. O próprio *Sistema* de Schelling, ele agora conclui, também nega implicitamente a existência da liberdade, ao postular a harmonia preestabelecida entre a lei natural e a ação humana, que em última instância significa que a suposta liberdade é reduzida a "nada além de uma força da natureza, uma mola que como todas as outras está subordinada ao mecanismo" (INHF: 14).

A abordagem à teodiceia que Shelling utiliza nas *Indagações* deriva de uma distinção, introduzida em seus escritos sobre a filosofia da natureza, entre o ser como um todo e os seres particulares que ela continua a criar e destruir. Aqui ele reformula a distinção como aquela que ocorre entre "ser à medida que a natureza existe, e sendo na medida em que ela é a base da existência" (INHF: 31). O valor desta distinção para a teodiceia é que permite

nossa existência ser dependente de Deus (sendo na medida em que é mera base da existência), enquanto permite a possibilidade de que nossa essência não seja determinada por sua dependência. Schelling argumenta: “Dependência não exclui autonomia ou mesmo a liberdade. Dependência não determina a natureza do dependente, e meramente declara que a entidade dependente, seja ela o que for, possa somente ser consequência daquela da qual é dependente; ela não declara o que esta entidade dependente é ou não é” (INHF: 18). De fato, continua Schelling, “seria contraditório se o que é dependente ou consequente não fosse autônomo. Seria dependência sem que algo fosse dependente [...] ou seja, toda a concepção se negaria” (INHF: 18-19). O ponto de Schelling é que uma existência dependente precisa ser genuinamente distinta daquela que é dependente, caso contrário é meramente parte daquela da qual surge. Levando seriamente em conta a distinção entre o ser como um todo e seres particulares, então requer atribuir autonomia genuína àqueles seres particulares.

Schelling conclui que o panteísmo, uma espécie que ele está explicitamente advogando, é compatível com a liberdade humana. Espinosa não foi levado ao determinismo por seu panteísmo, mas sim por um erro independente, pondera Schelling: “O erro de seu sistema não se deve ao fato de que ele deposita todas as coisas em Deus, mas ao fato de que elas são coisas [...] Ele considera a vontade, também como uma coisa, e então prova, muito naturalmente, que em todos os casos de sua operação a vontade precisa ser determinada por alguma outra coisa, que por sua vez é determinada por outra, e assim por diante” (INHF: 22). Schelling considera, no entanto, que “Deus não é um Deus dos mortos, mas dos vivos. É incompreensível que um ser perfeito pudesse se alegrar com o mecanismo o mais perfeito possível. Independentemente de como alguém descreva a procissão das criaturas de Deus, não pode nunca ser uma produção mecânica, nem uma mera construção ou estabelecimento, no qual o construto é em si mesmo nada” (INHF: 19). Descrevendo outra vez sua filosofia da natureza anterior, Schelling conclui, “o conceito de vir a ser é o único adequado à natureza das coisas” (INHF: 33).

Tendo rejuvenescida a possibilidade de reconciliação entre a existência de Deus e a da liberdade, Schelling infere a existência da liberdade daquilo que ele considera uma inegável realidade da maldade. A maldade é possível em

virtude da liberdade humana, que leva Schelling a declarar, com destaque:

> O homem foi colocado neste cume onde ele contém a fonte da autoimpulsão para o bem e para o mal em igual medida; o nexo dos princípios dentro dele não é um vínculo da necessidade, mas da liberdade. Ele está na linha divisória; tudo o que ele escolher será seu ato, mas ele não pode permanecer na indecisão porque Deus deve necessariamente revelar-se e porque nada na criação pode permanecer ambíguo (INHF: 50).

Schelling resume o argumento noutra formulação protoexistencialista: “o ser do homem resulta essencialmente de suas ações” (INHF: 63).

Schelling enfatiza que a liberdade não pode ser entendida como mero indeterminismo, que pode tornar a ação humana o resultado de um acidente ou de uma chance. Schelling pondera que “acidente é impossível e contradiz a razão assim como a necessária unidade do todo; e se a liberdade não pode ser salvaguardada a não ser tornando as ações totalmente acidentais, então não poderá de forma alguma ser salvaguardada” (INHF: 60). De fato, Schelling considera o determinismo como filosoficamente preferível ao indeterminismo, mas ele critica ambos por serem “ignorantes daquela necessidade mais alta que é igualmente mais distante da acidental e da compulsão ou determinação externa, mas que é, sim, uma necessidade interna que jorra da essência do próprio agente ativo” (INHF: 61).

Schelling deve esta concepção de liberdade – “que é livre dos atos de acordo com as leis de seu próprio ser interior e não é determinado por nada mais a partir de dentro ou fora de si” (INHF: 62) – a Espinosa. Ao contrário de Espinosa, no entanto, Schelling atribui tal autodeterminação aos seres humanos individuais, e não meramente ao ser como um todo. A objeção imediata, naturalmente, é que se nós necessariamente agimos de acordo com as leis de nosso ser interior, mas não somos responsáveis por aquelas próprias leis, então nós continuamos a ser externamente determinados em vez de sermos livres. Schelling evita esta objeção afirmando que cada ser humano determina sua própria essência, da qual todos os atos subsequentes necessariamente derivam, por meio de uma seleção de caráter inicial e eterna.

Este artifício, que Schelling reconhece emprestou de Kant, que lançou mão dele em seus escritos sobre religião, aponta que a determinação inicial do caráter está fora do tempo (uma vez que tudo que é temporal é determinado pelas condições que o precedem). No entanto, Schelling afirma, “não é de

maneira alguma um ato livre da consciência do homem. Assim alguém, que talvez se desculpe por um equívoco, diga: ‘Bem, esta é a maneira que sou’ – ele está consciente que assim é devido a sua falha, muito embora possa estar correto em pensar que lhe seria impossível agir diferentemente” (INHF: 64-65).

Apesar da improbabilidade da hipótese metafísica envolvida neste relato da liberdade humana, Schelling exclama corajosamente que “parece haver somente uma razão que poderia ser levantada em objeção a esta visão: ou seja, aquela que impede ao homem todas as conversões do bem ao mal e vice versa, ao menos nesta vida” (INHF: 67). Para preservar a possibilidade da conversão, Schelling refina a visão que acomoda a possibilidade de que após a determinação inicial do caráter as pessoas podem permanecer disponíveis à influência externa, divina ou humana, o que as ajudaria mudar para melhor. Para alguém aceitar ou não tal influência, no entanto, precisa estar determinado pelo ato inicial da autodefinição, de forma que estando disponível ou indisposto à conversão ele está predestinado a partir deste momento definitivo.

Próximo ao fim das *Indagações*, Schelling afirma que ele ainda tem que responder à questão central da teodiceia: “O problema central de toda esta investigação está ainda à nossa frente. Até agora Deus foi meramente visto como que se revelando [...] [Mas] qual é a relação de Deus como um ser moral à maldade, à possibilidade e à realidade da qual depende sua autorrevelação?” (INHF: 73). Em outras palavras, Schelling afirmou que demonstrar que existe maldade real no mundo, que tal maldade pode resultar somente da liberdade humana, e que a liberdade humana precisa, como todo o resto, emergir do ser como um todo, equivale a ser um aspecto da autorrevelação de Deus. Esta inescapável conclusão, no entanto, é que a maldade é uma consequência necessária da autorrevelação de Deus, que deixa o problema da teodiceia parecendo tão imenso como sempre.

Schelling reconhece, mas não está disposto a conceder, a opção de declarar que Deus pode ter vislumbrado as consequências da revelação de si, e assim pode ter desculpado a responsabilidade pela maldade. O Deus de Schelling é onisciente assim como onipotente. A questão urgente, portanto, é como Deus pode continuar a ser considerado como benevolente. Schelling dá um golpe final ao preservar a benevolência divina, afirmando que “no fato de que Deus

estabeleceu ordem ao caos e pronunciou sua eterna unidade na natureza, Ele realmente se opôs à escuridão e estabeleceu sua Palavra como uma espécie de farol central e eterno contra o movimento rebelde do princípio irracional. O desejo da criação era somente o desejo de trazer luz ao nascimento, e, assim, bondade" (INHF: 82). Naturalmente, o resultado indireto deste desejo de bondade foi o inevitável surgimento da maldade, que Deus, segundo admite Schelling, deve ter previsto. Mas neste ponto Schelling parece ter exaurido seus recursos, e declara que "a questão por que Deus não preferiu revelar a si, uma vez que necessariamente previu que a maldade pelo menos viria como um acompanhante da autorrevelação, esta questão realmente não merece resposta" (INHF: 82-83).

Schelling conclui as *Indagações* numa maneira notável, ao reconsiderar brevemente, e ao fazer isso enfraquecer a distinção com a qual toda a investigação começou. O que, ele pergunta, "se ganhará pela distinção inicial entre ser considerado como a base, e sendo à medida que ele existe? Não há nada em comum aos dois – caso no qual precisamos nos declarar em favor do dualismo absoluto; ou há campo em comum – e naquele caso na última análise os dois outra vez coincidem" (INHF: 86-87). Se a última destas alternativas for o caso, então "temos um ser em todos os opostos, uma identidade absoluta de luz e escuridão, o bem e o mal" (INHF: 87). E este é, de fato, a visão que as *Indagações* de Schelling o levaram finalmente: "Deve haver um ser anterior a todas as bases e antes de toda a existência, ou seja, antes de toda e qualquer dualidade; como podemos designá-lo a não ser como sendo a 'base primal', ou ainda 'infundada'? À medida que esta base primal precede todas as antíteses, estas não podem ser distinguíveis nela ou estarem presentes nela em maneira alguma. Não pode então ser chamada de identidade de ambos, mas somente a indiferença absoluta a ambos" (INHF: 87). A tentativa de Schelling na teodiceia chegou assim ao fim de sua filosofia da identidade, e depositada numa teologia negativa, na postulação de um campo primal sem base que é "nada mais do que [o] não ser [de todas as distinções], e, portanto, não tem predicado exceto a falta de predicados, sem que seja algo ou sendo uma não entidade" (INHF: 87).

## Conclusão

Em 1809, com 34 anos, Schelling tinha ascendido ao ápice da filosofia alemã e tinha publicado seu último trabalho. Ao largo de 15 anos ele incansavelmente se comprometeu à verdade que transformou Schelling de um idealista transcendental nos moldes de Fichte, num metafísico nos moldes de Espinosa, num pensador crescentemente cético sobre a possibilidade e a promessa de uma filosofia *a priori*.

O abandono de Schelling de uma crítica estritamente kantiana, em prol de um retorno a uma metafísica mais tradicional, foi motivado por sua insistência de que a filosofia não pode começar com o fato dado da experiência, mas precisa explicar como é que se cria um mundo de subjetividade e objetividade diferenciadas. O desejo de Schelling de entender o surgimento de objetos finitos e sujeitos conscientes o levou a desenvolver a filosofia da natureza, uma ontologia *a priori* que concebe o mundo natural holística e dinamicamente. A natureza é apresentada como um todo orgânico e em movimento, contendo forças fundamentais que estabelecem e destroem entidades particulares ao longo do tempo. Esta concepção da natureza está em pleno contraste com a física atomística e mecânica, e oferece uma base para resistir à visão de Fichte de que o mundo natural é uma coleção de objetos puramente passivos à qual estamos moralmente obrigados a subordinar aos propósitos da razão.

Schelling não só substituiu o idealismo transcendental com a filosofia da natureza, mas sim juntou os dois, dando a cada um lugar necessário com uma metade da filosofia da identidade, que buscava explicar por que a subjetividade precisa emergir da objetividade, e por que a objetividade precisa ser experimentada pelos sujeitos na maneira que é. No *Sistema do idealismo transcendental* Schelling buscava completar e aperfeiçoar o projeto de Fichte, e no curso desta tarefa contribuiu com a nova concepção de "épocas da consciência", etapas históricas através das quais a subjetividade precisa passar a fim de realizar de forma plenamente adequada a autocompreensão. Schelling identificou os últimos destes estágios como uma apreciação estética da identidade ou harmonia providencial que ele afirmou obter entre o curso do mundo governado pelas leis e as ações livremente produzidas por sujeitos conscientes no curso da história. Schelling aliou-se a seus amigos românticos e colegas no que se refere à arte como sendo capaz de mostrar o que a filosofia não pode dizer, e assim fazendo colocando-a no

ápice do desenvolvimento humano e realização.

A tentativa de Schelling de reconciliar a liberdade e a necessidade, algo constante ao longo de seus períodos iniciais e intermediários, chegou ao auge em *Indagações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana*. Na última de suas publicações significativas, as reflexões de Schelling sobre o clássico problema da teodiceia o levaram a transformar a distinção de Kant entre a individualidade inteligível e o individualismo empírico numa distinção protoexistencialista entre a essência e a existência, para afirmar que cada um de nós é em última instância responsável por nossa livre escolha original de um caráter do bem ou do mal. O fim das *Indagações*, no entanto, revela a crescente preocupação de Schelling de que uma filosofia *a priori* não possa resolver as tarefas as quais lhe cabia. Schelling tenta reconciliar o ser como um todo como um devir de entes particulares por meio de um fundamento, uma base primal, sobre a qual não se pode literalmente dizer algo. Esta atitude antecipa a rejeição tardia de Schelling de uma filosofia *a priori*, que ele declararia ser "negativa", em favor de uma filosofia "positiva" preocupada com a existência empírica em vez da essência eterna.

Muito embora Schelling tenha rejeitado em última instância muitas das posições filosóficas que ele explorou em seus períodos inicial e intermediário, o trabalho que produziu nesses anos teve um significativo impacto em muitos outros pensadores. Suas concepções da natureza e arte foram importantes ao romantismo (de fato, Josiah Royce, o iminente pragmatista americano, classificou Schelling como "o príncipe dos românticos"). Sua insistência de que nossa essência não é predeterminada por nossa existência, e sua exortação para escolher um bom caráter, foram muito importantes para Kierkegaard e outros existencialistas. E sua distinção entre ser e seres, assim como sua teoria de intuição estética, revelar-se-iam importantes para Heidegger. O mais profundo e imediato impacto desses trabalhos, no entanto, foi o de Hegel, que estava trabalhando muito próximo a Schelling quando ele começou a desenvolver a sua distintiva posição filosófica nos primeiros anos do século XIX.

**Sumário dos principais pontos**

• Os primeiros trabalhos de Schelling expandiram a procura de Fichte de

um primeiro princípio incondicional do conhecimento para uma busca por uma base absoluta e incondicional da existência de todas as coisas particulares. Isso transforma o idealismo crítico de Kant e Fichte num "idealismo absoluto".

• No período intermediário de Schelling, ele transforma o idealismo absoluto numa filosofia da identidade composta de duas disciplinas complementares: o idealismo transcendental e a filosofia da natureza.

• A filosofia *a priori* de Schelling argumenta que o mundo é fundamentalmente dinâmico e orgânico, e assim encoraja uma compreensão ecológica no cosmos.

• O idealismo transcendental apresenta um exame sistemático das "épocas" através das quais os sujeitos conscientes precisam passar a fim de se tornarem plenamente autoconscientes, e conclui que o mais alto estágio da autoconsciência é alcançado através da arte.

• Em sua publicação final, Schelling tenta reconciliar a liberdade humana com a afirmação de que tudo emerge necessariamente do absoluto.

# 6
# Hegel: a filosofia sistemática sem bases

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) amadureceu como uma pessoa e um autor ao mesmo tempo em que as triunfantes proclamações da chegada da era da razão prometiam transformações revolucionárias do pensamento humano e ação. Em 1787, quando Hegel tinha 17 anos, Kant declarou sua própria filosofia como sendo o equivalente epistemológico à revolução copernicana: argumentando que a possibilidade do conhecimento metafísico não pode ser explicada se alguém considera que o sujeito cognoscente precisa se conformar ao objeto da cognição, Kant inverteu esta suposição. O resultado foi o idealismo transcendental, com o qual Kant afirmou ter determinado os meios, a extensão e os limites da cognição verdadeiramente racional. Somente dois anos mais tarde, em 1789, quando Hegel era um estudante em Tübingen, o equivalente prático deste desenvolvimento teórico se manifestou na França: argumentando que a liberdade é impossível se alguém considera que os sujeitos políticos precisam se adequar ao desejo da autoridade governante, os revolucionários inverteram esta suposição e prometeram estabelecer um sistema verdadeiramente racional de governo.

Hegel celebrou as revoluções kantiana e francesa, mas não acriticamente. O entusiasmo de Hegel originou-se de sua concordância com a insistência revolucionária sobre o direito da razão: as reivindicações teóricas modernas e os arranjos práticos precisam ser, acima de tudo e por definição, racionais. A crítica de Hegel, no entanto, surgiu de sua visão de que a era da razão fracassou: nem a filosofia kantiana nem a Revolução Francesa foram realmente racionais, porque ambas se apoiaram num juízo falso da própria racionalidade. A própria preocupação de Hegel, desde sua primeira publicação até a última, tornou-se assim no desenvolvimento de uma filosofia verdadeiramente racional, uma que pudesse determinar e desta forma ajudar a

sustentar as condições de uma vida verdadeiramente racional.

O surgimento de Hegel como um pensador importante, no entanto, não foi tão rápido quanto o de Schelling. Hegel completou seus estudos em Tübingen em 1793, mas levaria outros 23 anos antes que ele finalmente se tornasse um professor assalariado de Filosofia, juntando-se aos docentes em Heidelberg em 1815. Ao abandonar Tübingen, Hegel encontrou emprego como tutor privado, e assim trabalhou em Bern e Frankfurt pelos próximos sete anos. Durante este período Hegel escreveu um número de ensaios, a maioria dos quais preocupado com temas religiosos e políticos, mas esta escritura permaneceu não publicada e ele não tinha perspectiva de uma carreira acadêmica. Em 1800, com 30 anos, Hegel resolveu escrever a Schelling, com quem ele não tinha tido contato por vários anos, para afirmar sua intenção de buscar uma filosofia sistemática, e buscar conselho de seu já bem-sucedido e celebrado amigo. Schelling encorajou Hegel a se mudar para Jena, oferecendo-lhe inclusive uma habitação provisória, que Hegel rápida e agradecidamente aceitou.

Nos próximos seis anos, de 1801 a 1807, Hegel arriscou-se a viver em Jena como um palestrante não assalariado, dependente das taxas que os estudantes pagavam para frequentar suas palestras. Embora sua posição não oferecesse a Hegel nem a segurança profissional nem a financeira, a comunidade intelectual em Jena – que incluía não somente Schelling, mas também alguns dos mais importantes românticos pioneiros – mostrou-se valiosa a seu desenvolvimento filosófico. Em 1801 Hegel publicou seu primeiro livro, *A diferença entre os sistemas de filosofia de Fichte e Schelling*. O livro ajudou Schelling, que naquele período era considerado como um discípulo do recém-afastado e ainda reverenciado Fichte, tornando claro que ele tinha de fato desenvolvido sua própria e distintiva posição filosófica. Ao mesmo tempo, no entanto, o livro deu também a Hegel a reputação de ser um seguidor de Schelling, apesar do fato de ele conter importantes pistas das visões próprias emergentes de Hegel.

Em 1802 Schelling fundou a *Revista Crítica de Filosofia*, e convidou Hegel a se juntar a ele como coeditor. Schelling pretendia que a revista fosse um veículo de disseminação de seu programa filosófico, e a participação de Hegel consolidou ainda mais sua reputação como um mero operário ao serviço de seu brilhante amigo. Durante a breve existência da revista, no

entanto, Hegel contribuiu com um número de trabalhos nos quais sua própria posição filosófica tornou-se, para o desgosto de Schelling, crescentemente evidente. O mais importante destes ensaios são: “Sobre a relação do ceticismo à filosofia”, “Fé e conhecimento” e “Sobre o tratamento científico da lei natural”. A colaboração rapidamente terminou quando Schelling, seguindo os passos dos mais interessantes membros do círculo romântico, mudou-se de Jena em 1803, deixando Hegel sem a revista, sem trabalho, e uma comunidade intelectual bem menor. Hegel permaneceu em Jena por outros quatro anos, onde ele eventualmente ganhou a “distinção” de ser o mais antigo palestrante não assalariado na cidade.

Em 1807, com sua situação financeira crescentemente precária, Hegel abandonou as palestras e assumiu uma posição em Bamberg como editor de jornal. Esta mudança, que poderia ter posto facilmente um fim às aspirações filosóficas de Hegel, coincidiu ironicamente com a publicação da *Fenomenologia do espírito*, seu primeiro trabalho maduro, que serve como a introdução de sua filosofia sistemática.

A carreira de Hegel como jornalista foi curta, no entanto, e em 1808 ele se tornou o reitor de um ginásio, uma escola secundária, em Nuremberg. Nos próximos sete anos ele administrou a escola, tentou bravamente ensinar suas ideias em desenvolvimento aos jovens rapazes, e trabalhou fervorosamente em seu próximo grande trabalho, a *Ciência da lógica*. A *Lógica*, que constitui a primeira parte do sistema de Hegel, apareceu em três volumes, publicados em 1812, 1813 e 1816, e o último destes coincidiu com a oferta feita a Hegel, então com 46 anos, para assumir uma posição acadêmica assalariada na Universidade de Heidelberg.

Nos últimos 15 anos de sua vida Hegel desfrutou de sucesso público e o reconhecimento que lhe faltaram nas duas décadas precedentes. Logo após chegar a Heidelberg, em 1817, ele publicou a primeira edição de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (edições revisadas que apareceriam em 1827 e 1830). A Enciclopédia oferece uma visão geral compreensiva de todo o sistema de Hegel: as três principais partes são a lógica, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito. Em 1818 Hegel aceitou a prestigiosa posição de docente em Berlim, e em 1820 ele publicou *Elementos da filosofia do direito*, que elabora os aspectos social e político do espírito. Nos próximos onze anos Hegel palestrou sobre vários elementos de seu sistema, incluindo a

filosofia da história, estética e religião. Sua morte repentina em 1831, exatamente quinze anos após a publicação de Kant da *Crítica da razão pura*, encerrou a grande era do Idealismo alemão.

## A significância sistemática dos escritos pré-sistemáticos

Os primeiros escritos de Hegel, incluindo aqueles que ele publicou na *Revista Crítica* de Schelling, são pré-sistemáticos no sentido de que eles são em grande medida análises polêmicas das posições contemporâneas que não têm a pretensão de estabelecer ou desenvolver o próprio sistema filosófico de Hegel.

*A diferença* oferece exposições críticas de Fichte, Schelling e Reinhold. "Sobre a relação do ceticismo à filosofia" é um tratamento desmoralizador de Gottlob Schulze (o autor de *Aenesidemus*) e do moderno ceticismo em geral, que Hegel considera tão dogmático quando comparado ao antigo ceticismo. *Fé e conhecimento* devota suas três seções a Kant, Jacobi e Fichte. E o ensaio "Lei natural" busca explicar por que nem o empirismo nem o idealismo crítico podem oferecer uma filosofia política adequada.

No entanto, estes trabalhos pré-sistemáticos têm uma significância sistemática porque eles contribuem à tentativa de Hegel de cumprir a promessa do Idealismo alemão de desenvolver uma filosofia verdadeiramente racional. Esta tentativa consiste de três passos: o primeiro, uma identificação dos nem tanto racionais entre os mais importantes contemporâneos e predecessores de Hegel, em nome de uma especificação positiva dos critérios de uma filosofia plenamente racional; segundo, uma crítica às abordagens filosóficas que falsamente clamam ter preenchido aqueles critérios; e terceiro, o desenvolvimento da filosofia que de fato preenche os critérios de racionalidade.

A *Fenomenologia do espírito* de Hegel e a *Enciclopédia* de três partes representam, respectivamente, sua tentativa de levar a cabo o segundo e o terceiro passos de sua tarefa. A *Fenomenologia* expõe as abordagens filosóficas que afirmam, falsamente na visão de Hegel, de terem produzido uma cognição verdadeiramente racional, mas que presta atenção nestas falhas filosóficas visando revelar que e como uma cognição verdadeiramente racional pode ser transmitida. A *Enciclopédia* afirma então apresentar uma

cognição verdadeiramente racional, desenvolvendo um sistema completo de conhecimento de acordo com a única abordagem filosófica deixada disponível pela *Fenomenologia*. Ambos estes passos, no entanto, empregam a concepção da cognição racional desenvolvida nos escritos pré-sistemáticos. Começando com *A diferença*, sua primeira publicação, Hegel levou a cabo um implacável exame crítico da era da razão e de seus representantes filosóficos pré-eminentes, que em última instância o levaram ao projeto da *Fenomenologia* e ao conceito da racionalidade que o informa. São, portanto, os escritos de Jena que dão o primeiro passo da missão de Hegel e prepara o caminho para a filosofia sistemática que ele mais tarde desenvolveu.

O tema recorrente das primeiras críticas de Hegel da assim chamada idade da razão, ou iluminismo, é que ela na realidade fracassa na promessa moderna da racionalidade e da liberdade, porque, como ele coloca nas primeiras páginas de *Fé e conhecimento*, "A razão iluminista [...] já não é razão [...] [ela é] mera compreensão [que] reconhece sua própria nulidade, colocando que o que é melhor do que ela numa fé fora e sobre si, e além. É isso que aconteceu nas filosofias de Kant, Jacobi e Fichte. A filosofia tornou-se serva da fé uma vez mais" (FK: 55-56). Para fazer sentido da crítica Hegel exige por decorrência fazer sentido da distinção que ele faz entre a razão e a compreensão.

No Prefácio a *A diferença*, Hegel caracteriza a "razão" como "a identidade do sujeito e do objeto" (D: 80). O que Hegel quer dizer por "identidade do sujeito e objeto" torna-se evidente quando se observa o fato que seu uso desta formulação ocorre ao longo de um envolvimento direto com Kant, e em particular com a dedução transcendental de Kant. A dedução visa mostrar que as categorias necessariamente utilizadas pelo sujeito pensante precisam ser aplicadas aos objetos do pensamento, que nos termos de Hegel significa mostrar que é uma "identidade de sujeito e objeto".

Se a dedução de Kant é bem-sucedida, então o sujeito pensante e o objeto do pensamento são idênticos no sentido de que eles partilham os mesmos elementos constitutivos ou "determinações": as categorias, ou as determinações conceituais necessárias, que o sujeito utiliza para pensar seu objeto são também as determinações do objeto que ele pensa.

Embora a significação da "identidade do sujeito e do objeto" da qual Hegel fala derive de Kant, a identidade que Kant afirma ter estabelecido com a

dedução transcendental não é em si o que Hegel referiu como “razão”. Se Kant estiver certo, a dedução demonstra uma identidade entre o sujeito e seu objeto como fenômeno, ou assim ele parece, mas não tem o poder de demonstrar uma identidade entre o sujeito e o sujeito em si. De acordo com Kant, isto é, podemos saber que todos os objetos da experiência precisam ter determinações categóricas que tornam possíveis a elas ser experienciadas como objetos por sujeitos pensantes, mas sobre as determinações dos seres em si nada podemos saber. Hegel se junta assim a Schelling na caracterização da identidade estabelecida por Kant (e apoiada por Fichte) como meramente “sujeito-objeto subjetivo” (D: 81) o que equivale a não ser de forma alguma uma verdadeira identidade. De fato, Kant não só falha em demonstrar a identidade do sujeito e objeto, mas na realidade afirma ter demonstrado a necessidade de uma diferença intransponível entre elas. De acordo com Kant as determinações conceituais de sujeito pensante não podem jamais ser conhecidas como sendo aqueles dos próprios seres.

A “identidade do sujeito e objeto” que Hegel chama de “razão”, portanto, refere-se precisamente à situação negada por Kant: as determinações constitutivas do pensar são determinações constitutivas dos próprios seres. Hegel torna isto explícito na diferença: “a verdadeira identidade do sujeito e objeto” significa “as determinações ideais que a natureza recebe na ciência [filosófica] são também imanentes a ela” (D: 160).

Hegel se refere à identidade do sujeito e do objeto como a “razão” porque ela é a condição necessária da percepção – aquilo que realmente é –, sendo acessível à cognição racional ou compreensão; a realidade pode ser compreendida somente se as determinações do ser puderem ser reveladas e percebidas pelas determinações do pensamento. Se fosse o contrário a situação a ser obtida, a realidade seria “irracional” no sentido de que ela não poderia ser conhecida ou compreendida pela cognição racional, e assim teria que ser considerada como “um domínio fixo do incompreensível, e de uma fé que em si não é racional” (FK: 61). Neste caso, a realidade pode ser “um além absolutamente impensado, irreconhecível e incompreensível” (FK: 94) inacessível à experiência humana, que é precisamente a conclusão obtida pela filosofia crítica de Kant e Fichte.

Hegel aponta Descartes, os empiristas e Kant como os que propuseram a moderna exigência moderna que demanda uma justificativa à afirmativa de

que as determinações do pensamento e do ser são idênticas. Esta demanda torna estes pensadores representativos do que Hegel refere como sendo o ponto de partida da "compreensão", aquele que separa o sujeito pensante dos objetos de sua experiência e que recusa admitir a identidade de suas determinações, a não ser que e até que ela tenha sido demonstrada.

O ponto de partida da compreensão é então definido pela rejeição da metafísica tradicional e a consequente concessão de prioridade à epistemologia. Hegel apresenta este argumento com respeito a Kant em *Fé e conhecimento*, onde ele escreve, ecoando Schelling, que "toda a tarefa e conteúdo desta filosofia não é a cognição do absoluto, mas a cognição da [...] subjetividade. Em outras palavras, é uma crítica das faculdades cognitivas" (FK: 68).

Hegel admite que Hume e Kant deduzem com sucesso as consequências epistemológicas do dualismo que eles consideravam óbvias, mas enfatiza que a presunção deste dualismo falha em encontrar os padrões da justificativa racional estabelecida pelo próprio Kant. Da presunção de uma diferença essencial na mesma forma entre o sujeito e o objeto, entre a pura universalidade de conceitos e a bruta particularidade dos seres, decorre a impossibilidade da cognição racional. Dada esta presunção, em outras palavras, a crença na incompreensão da realidade é justificada. Mas, retruca Hegel, esta presunção está expressamente abalada pela própria filosofia de Kant, que insiste corretamente no fato de que a justificativa racional demanda a completa negação das presunções condicionais. Ao pressupor um dualismo do sujeito e objeto, o ponto de partida da compreensão falha em enfrentar seu próprio teste crítico.

A autocorrosão do ponto de partida da compreensão de Kant reabre a possibilidade de que o ponto de partida da razão possa ser alcançado. Se o dualismo sobre o qual o empirismo e o idealismo transcendental se apoiam constitui um pressuposto condicional, então a impossibilidade da cognição racional que eles anunciam constitui uma conclusão injustificada.

Hegel está plenamente consciente, no entanto, de que os empiristas e os kantianos não abandonarão rapidamente seus pressupostos e acolherão o ponto de vista da razão. Trazer estes dualistas ao ponto de vista da razão é o projeto da *Fenomenologia*, que ambiciona justificar o argumento de que as determinações constitutivas do pensamento são na verdade as determinações

constitutivas do ser demonstrando que a distinção entre as determinações constitutivas do pensamento e do ser não podem de forma justificável ser sustentada. Esta demonstração culmina no que o capítulo final da *Fenomenologia* refere como o "conhecer absoluto", que é outro nome para o ponto de vista da razão, o ponto de vista no qual se sabe que apontar as determinações constitutivas do pensamento seria ao mesmo tempo apontar as determinações constitutivas do ser, e assim oferecer uma cognição racional da constituição da realidade.

A *Fenomenologia* diz demonstrar que a cognição racional é possível, mas tal cognição pode ser obtida somente se as determinações constitutivas do pensamento puderem ser articuladas. A principal tarefa da filosofia é, portanto, a articulação destas determinações, às quais Hegel devota todo seu sistema, começando com a *Ciência da lógica* e continuando através da *Enciclopédia*.

A afirmativa de Hegel de que seu sistema filosófico articula a constituição da realidade o torna pós-kantiano no sentido de que ele rejeita e vai além da conclusão de Kant de que a filosofia é incapaz de cognição racional; Hegel se junta a Schelling ao restaurar a metafísica ao seu lugar pré-kantiano como a rainha das ciências filosóficas. Mas Hegel permanece ao mesmo tempo firmemente pós-kantiano no sentido de que seu sistema enciclopédico não constitui uma reversão à metafísica pré-crítica; o empreendimento filosófico de Hegel é claramente crítico, governado pela insistência de que a racionalidade exige evitar todos os pressupostos condicionais. A lição que Hegel apreende da inspiração crítica de Kant é a de que a filosofia precisa ser mais claramente crítica do que o próprio idealismo transcendental de Kant tentou ser.

Hegel argumenta que uma filosofia radicalmente crítica precisa retornar à metafísica porque não pode aceitar os pressupostos kantianos que levaram à conclusão de que o pensamento não pode determinar a verdade do ser. O projeto metafísico particular ao qual Hegel retorna, e a maneira através da qual ele tenta executá-lo, são também governados por uma posição resolutamente crítica.

Uma vez que uma filosofia verdadeiramente crítica não pode presumir a existência de qualquer coisa particular como sendo o objeto de seu interesse, o projeto de Hegel é uma ontologia – um relato do que deve ser – e não uma

investigação de qualquer entidade supostamente supersensível. Hegel assim rompe com Schelling ao não considerar a filosofia como a ciência de um absoluto transcendente. Hegel explicita este ponto no ensaio “Ceticismo”, onde ele acusa Schulze de falsamente entender a filosofia especulativa como sendo “a ciência das causas mais nobres e incondicionadas entre todas as coisas condicionadas” (“S”: 317). Hegel usa “o absoluto” não em referência a uma entidade especial, mas sim como um sinônimo para um conjunto de determinações que são a base da identidade da subjetividade e da objetividade em virtude do ser constitutivo tanto do pensamento dos sujeitos como do ser dos objetos. É a articulação de determinada constituição da realidade, em vez da prova de qualquer supersensível existência, que Hegel considera ser a tarefa da filosofia.

A realização desta tarefa ontológica de Hegel é também orientada por sua insistência crítica de que a racionalidade exige que se evite de forma estrita todos os pressupostos. Ele argumenta, primeiro, que a filosofia não deve se basear, ao considerá-la como óbvia, em qualquer determinação conceitual em particular. Segundo, a filosofia precisa incorporar subsequentemente somente aquelas determinações conceituais que mostrarem que derivam da necessidade imanente de seu surgimento incondicional.

A introdução de uma determinação conceitual contingente ou externa em qualquer ponto iria abalar o argumento da filosofia de que ela articula a verdade absoluta do ser, tornando a articulação condicional – ou relativa – à validez do conceito introduzido. Juntas, estas duas condições acarretam que a filosofia precisa constituir um único conjunto autocontido de determinações conceituais, que no todo culmina numa explicação da verdade implícita na determinação inicial e não arbitrária. Somente se a filosofia puder ser sistemática neste sentido, conclui Hegel em Jena antes que tenha se posto a escrever a Fenomenologia, pode esta ser também a ciência da cognição racional.

## Introdução à filosofia sistemática: a *Fenomenologia do espírito*

A *Fenomenologia do espírito* é o mais famoso e influente livro de Hegel, embora não necessariamente pelas razões mais justas. A *Fenomenologia* é mais bem-conhecida pelas seções particulares que intrigaram e inspiraram os

leitores tanto dentro como além da filosofia nos últimos duzentos anos. Elas incluem as discussões sobre o desejo, o reconhecimento, o senhor e o escravo, a felicidade inconsciente, Antígona, a liberdade absoluta e o terror, a consciência e a bela alma. Mesmo sendo reconhecidamente seções fascinantes e úteis, no entanto, sua importância filosófica está na contribuição que elas fazem a um projeto bem maior.

"O objetivo" da *Fenomenologia*, escreve Hegel no Prefácio, é a "percepção do espírito no que é o saber" (PhenS: 17). Trazer à luz tal percepção requer "a educação da própria consciência no ponto de vista da ciência" (PhenS: 50). "Consciência" é outro nome ao ponto de vista da compreensão, definida pela presunção dualista de que o conhecimento requer um sujeito pensante para representar de forma adequada o domínio da objetividade com o qual ela é confrontada, e da qual ela se distingue: "a consciência contém os dois momentos do conhecimento e a objetividade negativa do conhecer" (PhenS: 21). O "ponto de vista da ciência" é outro nome para o ponto de vista da razão, definida pela suspensão do dualismo epistemológico e a consciência de que na filosofia o sujeito pensante alcança "o conhecimento absoluto" revelando a verdadeira verdade do ser, a qual ele tem acesso através de seu pensamento. Consequentemente, "o ponto de vista da consciência que conhece objetos em sua antítese a si, e a si em antítese a eles, é para a ciência a antítese de seu próprio ponto de vista" (PhenS: 15). O filósofo sob o ponto de vista da razão, no entanto, não pode simplesmente desconsiderar o individual sob o ponto de vista da consciência, já que este "indivíduo tem o direito de exigir que a ciência lhe ofereça pelo menos um apoio a este ponto de vista, que lhe mostre este ponto de vista dentro de si" (PhenS: 14-15). A *Fenomenologia* responde a esta demanda tentando mostrar ao indivíduo sob o ponto de vista da consciência que suas presunções, consideradas cuidadosamente em seus próprios termos, subvertem a si e conduzem ao ponto de vista da razão ou do conhecer absoluto, do qual a filosofia sistemática pode então começar com a *Ciência da lógica*.

A *Fenomenologia* não pode então ser considerada como a versão de Hegel de *A ciência do conhecimento* de Fichte ou do *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling. Apesar do fato de que todos os três livros estão preocupados com a consciência, cada um tem um objetivo e um procedimento bem específico. Fichte busca oferecer um relato transcendental

das condições da possibilidade da consciência; ele considera a individualidade como um fato dado, e argumenta que isso é possível somente em decorrência da experiência de um mundo externo e de várias formas de interação com outros agentes autoconscientes. Schelling também começa com o fato imediato da individualidade, e então busca oferecer um relato de épocas históricas através das quais os seres autoconscientes precisam passar a fim de alcançar de maneira plenamente adequada a autocompreensão. A *Fenomenologia* de Hegel, no entanto, não oferece nem um relato transcendental nem histórico da consciência. De fato, a *Fenomenologia* não apresenta de maneira alguma o relato de Hegel sobre a consciência; aquele relato pode ser encontrado na *Filosofia do espírito*, a parte de sua *Enciclopédia* devotada a articular o que é um ser pensante.

A *Fenomenologia*, como sugere o título, é um relato de como a consciência aparece ou parece ser a partir de seu ponto de vista, em vez de ser um relato de como a consciência de fato é (que Hegel afirma poder somente ser determinado a partir do ponto de vista da razão ou da ciência filosófica). Hegel argumenta que o exame fenomenológico força a consciência a revisar seus pressupostos iniciais sobre si e seu objeto, de forma que gradualmente compreende a si como sendo também autoconsciente, racional, espiritual, religioso e finalmente filosófico: capaz de determinar a partir de seu pensamento os aspectos necessários e constitutivos da realidade. Esta sequência dos pressupostos progressivamente revisados, que Hegel caracteriza como uma série de "formas de consciência", apresenta então o vir-a-ser ou o aparecimento, em nome da própria consciência, do ponto de vista da razão: "É este vir-a-ser da ciência como tal ou do conhecimento que é descrito na *Fenomenologia do espírito*" (PhenS: 15).

As "formas da consciência" que emergem ao longo da *Fenomenologia* estão relacionadas um com o outro logicamente, mas não transcendentalmente ou historicamente. Hegel não está argumentando, transcendentalmente, que as últimas formas da consciência são condições necessárias da possibilidade de seus predecessores. Ele não sustenta, por exemplo, que a experiência religiosa é uma condição necessária da possibilidade da autoconsciência. Nem está argumentando, historicamente, que os seres humanos precisam passar através de cada um dos estágios da consciência a fim de finalmente poderem alcançar o ponto de vista da razão.

O argumento de Hegel é que a sucessão é logicamente necessária, no sentido de que cada formato da consciência mostra ser internamente contraditória e cada contradição particular que emerge pode ser resolvida somente por um novo formato da consciência que lhe segue. A *Fenomenologia* constitui-se assim num argumento extremamente longo da afirmativa de que se a consciência consegue se compreender numa forma não contraditória, então ela precisa adotar o ponto de vista da razão.

## Hegel: a filosofia sistemática sem bases

Mas Hegel está bem consciente de que as pessoas são inteiramente capazes de desenvolver e reter autocompreensões contraditórias, e desta forma nunca alcançando o ponto de vista de que a ciência filosófica da realidade seja possível. De fato, ao longo da *Fenomenologia* ele às vezes considera que certos indivíduos históricos e culturas compreenderam a si em maneiras que correspondem às etapas lógicas que ele descreve.

A *Fenomenologia* está escrita para mostrar aos leitores que sustentam qualquer uma destas perspectivas autocontraditórias sobre si e o mundo que se requer deles que adotem o ponto de vista da razão. Aqueles que já sentiram toda a força da moderna demanda pela racionalidade e que estão consequentemente desejosos de suspender suas presunções sobre a subjetividade e a objetividade a fim de se envolverem num exame sem pressupostos da real verdade do ser não precisam, portanto, ler o livro. Hegel acredita que a autocrítica radical é em si suficiente para se obter o ponto de vista da razão, e os que já têm este ponto de vista podem evitar a *Fenomenologia* e seguir diretamente à filosofia sistemática, impelida simplesmente pela "determinação [...] de considerar o pensamento como tal" (SL: 70). "Para entrar na filosofia", continua Hegel, "não há necessidade de qualquer outro preparo, nem reflexão adicional ou pontos de conexão" (SL: 72). A *Fenomenologia* destina-se àqueles que permanecem com o ponto de vista da consciência, e, portanto, falham em reconhecer seja a necessidade, seja a possibilidade da filosofia sistemática.

A hipótese mais básica a partir do ponto de vista da consciência, que é comum a todas as formas da consciência exploradas na *Fenomenologia*, é a de que conhecer é uma relação entre o sujeito consciente e um objeto que lhe

é distinto. Hegel acredita que esta hipótese está errada, mas ele não a confronta com as hipóteses alternativas sobre o conhecer. Hegel reconhece, como Sócrates antes dele, que tal confronto requereria uma terceira parte, armada com um critério neutro de adjudicação, de resolução da disputa. Em vez de desenvolver tal crítica externa, portanto, Hegel sustenta o ponto de vista da consciência o princípio da *Fenomenologia*, e tenta então mostrar que, e precisamente como, ela falha em satisfazer seu próprio critério de conhecer, e é assim autodeterminante. Em virtude deste método de crítica imanente, Hegel pondera, "nós não precisamos importar critérios, ou fazer uso de nossas brilhantes ideias e pensamentos durante o curso da investigação; é precisamente quando nós deixamos isso de lado que conseguimos analisar a questão que nos está posta de como ela de fato é" (PhenS: 54). Isto permite a *Fenomenologia* se qualificar como a "Ciência da experiência da consciência" sem ser meramente as reflexões particulares de Hegel sobre o assunto.

O exame fenomenológico da consciência é levado à frente, a cada etapa, comparando o que a consciência afirma ser verdadeiro de seu objeto com a maneira na qual o objeto aparece na consciência. A realização do conhecimento requer que estas duas caracterizações do objeto coincidam, porque, se não coincidirem, então o objeto como experimentado pela consciência não representa o verdadeiro objeto. A revelação da diferença entre as duas caracterizações contradiz assim a afirmação de que a consciência atingiu o conhecimento, e a resolução desta contradição requer a revisão das hipóteses de que a consciência sustenta sobre si e seu objeto. Na terminologia de Hegel, estas revisões resultam numa "negação" da forma da consciência sob consideração, o que mostra não ser de maneira alguma a verdade sobre o conhecimento. Esta negação é "determinada" porque resulta numa nova forma de consciência que resolve as contradições específicas implícitas nas presunções de seu predecessor.

O exame continua na mesma forma ao longo de toda *Fenomenologia*: uma forma de consciência é definida; sua experiência do objeto é comparada com sua concepção do objeto; se há uma discrepância entre os dois, então os pressupostos existentes são adequadamente revisados, dando origem a uma nova forma de consciência. O processo é então repetido, até que não haja mais qualquer contradição: "O objetivo [...] é o ponto onde o conhecimento não necessita mais ir além de si, que é onde o conhecimento se encontra,

onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito" (PhenS: 51). Quando a consciência alcança este objetivo, como ocorre ao fim da *Fenomenologia* segundo Hegel, ela finalmente compreende a si adequadamente, e ao fazer isso atinge o ponto de vista da razão, o de que a correta filosofia pode finalmente começar. Hegel antecipa este desenvolvimento nas linhas finais da Introdução à *Fenomenologia*:

> Ao pressionar para fazer avançar sua correta existência, a consciência chegará ao ponto no qual ela se livra da aparência de estar sobrecarregada com algo estranho, como se estivesse possuída de algo que existisse somente para ela, com algum tipo de "outro", num ponto onde as aparências se tornam idênticas à essência, de forma que sua apresentação coincidirá neste exato ponto com a autêntica ciência do espírito. E finalmente, quando a própria consciência captar esta sua essência, ela significará a natureza do próprio conhecimento absoluto (PhenS: 56-57).

A forma inicial da consciência, que Hegel refere como sendo a "sensação de certeza", é definida no primeiro parágrafo do miolo da *Fenomenologia*:

> O conhecimento ou conhecer o que está no início ou o que é imediatamente nosso objeto não pode ser outra coisa do que o próprio conhecimento imediato, um conhecimento do imediato ou do que simplesmente é. Nossa abordagem ao objeto precisa também ser *imediato* ou *receptivo*; nós não precisamos alterar nada no objeto como ele se apresenta. Ao apreendê-lo precisamos evitar tentar compreendê-lo (PhenS: 58).

A consciência concebe inicialmente seu conhecer como imediato, e a si como puramente passivo, porque considera que qualquer atividade ou mediação inevitavelmente comprometerá o conhecimento distorcendo a aparência do objeto.

Hegel levanta a questão que impulsiona toda a investigação fenomenológica: "A questão [...] [é] se no sentido de certeza de si o objeto é de fato o tipo de essência que o sentido de certeza proclama ser" (PhenS: 59). Continuando, ele reitera que a abordagem científica adequada a esta questão é "não refletir sobre [o objeto] e ponderar o que poderia na verdade ser, mas somente considerar a maneira em que está presente no sentido de certeza" (PhenS: 59).

O sentido de certeza afirma conhecer seu objeto imediatamente. De acordo com Hegel, no entanto, a urgência com que ele afirma conhecer é incompatível com sua afirmativa de conhecer um objeto particular; há uma

contradição entre o que a consciência afirma experimentar, e como ela afirma experimentar isso. Tudo o que a consciência pode experimentar imediatamente é “Isso” que é “Aqui” e “Agora”. Para experimentar qualquer coisa mais complexa como um objeto singular, a complexidade teria que estar unificada, mas tal unificação requereria um processo de mediação. Termos universais tais como “Este, “Aqui” e “Agora”, que se aplicam igualmente a toda experiência que a consciência poderia ter, são insuficientes, no entanto, para permitir a consciência experimentar qualquer objeto como distinto de qualquer outro. O sentido de certeza não pode, portanto, conhecer objetos particulares imediatamente.

As certezas desta forma inicial de consciência, conclui Hegel, são falsas. Nem a consciência nem seu objeto são na verdade como o sentido da certeza os tinha inicialmente imaginado ser. O objeto particular experimentado pela consciência não pode ser um irredutível e simples “Isso”, porque todos os simples irredutíveis são indistintos uns dos outros, e assim lhes falta particularidade. O objeto da consciência precisa por consequência ser uma unidade complexa ou, nos termos de Hegel, um universal mediado; o objeto é uma entidade singular ou, nos termos de Hegel, um universal mediado; o objeto é uma entidade singular ou “Coisa” com uma pluralidade de propriedades particulares, em virtude da qual a consciência pode distingui-lo de outros objetos. No entanto, a consciência não pode experimentar tal universo mediado imediatamente, porque tem que considerar a variedade de propriedades e reconhecê-las como pertencentes a uma entidade singular.

A consciência precisa, portanto, desempenhar um papel mais ativo na experiência de seu objeto do que a imaginada sensação de certeza, considerando corretamente os aspectos que pertencem a este objeto, distinguindo-os de outros objetos. A identificação ativa de algo que manifesta uma multiplicidade de propriedades Hegel refere como “percepção”, que é, portanto, a segunda forma da consciência.

A “percepção” começa da mesma forma que a “sensação da certeza” tinha começado antes dela, definindo as suposições que esta forma de consciência cultiva no que se refere a si e ao seu objeto. O objeto do conhecimento é visto agora como sendo “uma coisa com muitas propriedades” (PhenS: 67). Por exemplo, “o sal é um simples “Aqui”, e ao mesmo tempo múltiplo; é branco e também azedo, também cubiforme, de uma gravidade específica etc. Todas

estas muitas propriedades são um num simples singular “Aqui”, no qual, portanto, eles se interpenetram; nenhum deles tem um “Aqui” diferente dos outros, mas cada um está em todos os lugares, no mesmo “Aqui” no qual os outros estão” (PhenS: 68).

A consciência é agora considerada como sendo “perceptiva desde que esta ‘coisa’ seja seu objeto. A consciência só tem que considerá-la, limitar-se a uma pura apreensão da coisa, e o que então se lhe revela como sendo a verdade. Se a consciência considerar o que se lhe apresenta, ela será capaz de alterar a verdade adicionando ou subtraindo-a” (PhenS: 70). A percepção envolve então uma consideração ativa do objeto na consciência, enquanto que a sensação de certeza afirmava ser puramente passiva na recepção de seu objeto, mas a consciência perceptiva precisa assegurar que esta atividade não distorça o objeto e desta forma resulte num equívoco em vez de um conhecimento.

O exame subsequente da “percepção” avança assim da mesma forma que o exame da “sensação de certeza”. “Vamos ver agora”, Hegel sugere, “o que a consciência experimenta na sua percepção real [...]. É só uma questão de desenvolver as contradições que estão nela presentes” (PhenS: 70).

A consciência afirma perceber a coisa que é o seu objeto. Mas outra vez, de acordo com Hegel, não existe prova de que há uma contradição entre o que a consciência afirma conhecer e como ela afirma conhecer isso. A coisa é uma simples entidade com uma multiplicidade de propriedades; nos termos de Hegel, é tanto “UM” como “Também”. A consciência pode perceber tanto a unidade do objeto como a multiplicidade das propriedades, mas não pode perceber seja lá o que for que os une, seja lá o que for que dê conta do fato de que estas propriedades particulares pertencem a este objeto singular. No entanto, uma vez que a coisa é a unidade de sua singularidade e multiplicidade, isso significa que a coisa não pode ser plenamente conhecida através da percepção. Essencial à coisa é uma imperceptível fonte da unidade da percebida unidade e multiplicidade. A consciência não pode, portanto, perceber toda a verdade de algo.

As certezas da consciência têm sido reveladas como falsas, conclui Hegel, uma vez mais. Nem a consciência nem seus objetos são na verdade como a percepção inicialmente imaginava que elas fossem. A coisa não é somente um conjunto unificado perceptível de propriedades, mas é também

constituída em parte pelas forças imperceptíveis que dão conta da unificação desta multiplicidade particular. A consciência não pode perceber tais forças imperceptíveis, e, portanto, precisa contribuir mais a sua experiência das coisas do que ao ato de percepção. O conhecimento demanda não só a percepção, mas também a compreensão das forças imperceptíveis que se expressam nas qualidades perceptíveis das coisas. A terceira forma de consciência identificada por Hegel é, portanto, discutida numa seção intitulada “Força e compreensão”.

“Força e compreensão” se desenvolve precisamente na mesma maneira como o “Sentido da certeza” e a “Percepção”: as hipóteses constitutivas da forma da consciência sob consideração são identificadas; o exame daquelas presunções torna explícitas suas contradições implícitas; e estas contradições são então resolvidas pela transição à outra forma ainda de consciência.

Nesta etapa a consciência afirma conhecer seus objetos em virtude da compreensão das forças imperceptíveis que explicam as aparências. A contradição central que emerge é que a postulação das forças imperceptíveis serve somente para descrever, em vez de realmente explicar, o que aparece na percepção. Postular “a força da gravidade”, por exemplo, não ajuda a consciência compreender por que os corpos de massas se atraem mutuamente, mas somente dá um nome a este fato observável. Outra vez, conclui Hegel, a consciência prova não saber o que afirma conhecer na forma que afirma conhecer.

A passagem de “Força e compreensão” à nova forma da consciência faz uma importante transição da primeira importante seção da *Fenomenologia* intitulada “Consciência” à segunda, que é chamada de “Autoconsciência”. “Consciência” inclui as primeiras três formas da consciência: “Sentido da certeza”, “Percepção” e “Força e compreensão”. Estas três formas de consciência caem sob o mesmo título geral porque, apesar de suas diferenças, elas todas partilham a mesma suposição básica de que para conhecer depende do sujeito que representa com exatidão o objeto da forma como ele é verdadeiramente. Ao longo de “Força e compreensão”, no entanto, fica evidente que o objeto em si não pode ser significativamente distinguido do que o sujeito compreende o que seja o objeto. Com este entendimento a consciência passa a considerar seu objeto como um reflexo de si, e assim experimenta na e através da sua experiência o seu objeto. Esta forma

reflexiva da experiência é examinada em “Autoconsciência”.

“Autoconsciência” contém uma análise bem-conhecida do desejo, do reconhecimento, do senhor e escravo, do estoicismo, do ceticismo, e da consciência infeliz. Todas estas são “formas da consciência” no sentido de que elas retêm a suposição fundamental, que é operacionalizada ao longo de toda a *Fenomenologia* até que o ponto de vista da razão seja obtido no capítulo final, de que conhecer é uma relação do sujeito consciente a um objeto distinto de si. No entanto, eles pertencem à “Autoconsciência” em vez da “Consciência”, porque todos eles consideram que o sujeito não depende dos objetos para determinar os conteúdos de seu pensamento, mas sim determinam independentemente seus próprios pensamentos e o que os objetos são para eles.

No início da “Autoconsciência” o sujeito tenta demonstrar sua independência aos objetos, e sua capacidade de determinar o que eles são destruindo-os literalmente; a consciência consome as coisas a fim de satisfazer seus próprios desejos. Comer um pedaço de bolo, por exemplo, revela que a confecção não só é uma coisa perceptível com propriedades governadas por forças imperceptíveis, mas também um meio de satisfazer a fome da própria consciência. Ao consumir objetos, no entanto, a consciência disponível demonstra em última instância que ela depende deles, porque sem um objeto para consumir o sujeito não pode experimentar sua própria independência, que é a que afirma conhecer a verdade. A consciência disponível precisa assim literalmente ter seu bolo e comê-lo também, porque pode ver sua independência refletida somente na presença do objeto, mas, enquanto o objeto estiver presente, a consciência falha em demonstrar que é verdadeiramente independente. O resultado é um frenesi consumista no qual a consciência repetidamente destrói um objeto somente para substituí-lo por outro, e assim sucede somente reiterando e reforçando sua dependência às coisas além de si. Para se obter um alívio desta contradição performática se exige que a consciência experimente um objeto que confirme, em vez de ameaçar, sua própria independência, e que, portanto, não necessite ser destruído. Tal objeto precisa manifestar a independência que a consciência atribui a si, e, portanto, “Desejo” abre espaço para “Reconhecimento”, no qual o sujeito autoconsciente recebe o reconhecimento de sua independência de outro sujeito autoconsciente.

A “Autoconsciência avança – através do mesmo tipo de necessidade lógica que mobiliza as ocorrências dentro da “Consciência” – do “Desejo” e do “Reconhecimento” através de uma série de etapas que culmina na “Consciência infeliz”, que dá lugar à “Razão”, a terceira e final seção importante da *Fenomenologia*. Através da “Consciência” a suposição existente é a de que o sujeito procura o conhecimento adequando seu pensamento à verdade de um objeto independente. Na “Autoconsciência esta suposição é derrubada e substituída pela suposição de que o objeto é o que o sujeito independente determina o que ele seja. “Razão” é definida pela substituição desta suposição com a certeza de que o que sujeito determina que o objeto seja é também o que o objeto verdadeiramente é.

A “Razão” começa com uma forma de consciência que é reconhecidamente kantiana, descrita nos termos de sua afirmativa de que o pensamento e a objetividade são ambos estruturados nas mesmas categorias. Esta afirmativa é desmentida, no entanto, pela suposição da consciência de que os objetos de sua experiência precisam ser dados a ela empiricamente, o que limita a validade das categorias das aparências e se opõe a qualquer conhecimento dos objetos propriamente ditos.

Portanto, o exame da “Razão” continua – em última instância ele compõe dois terços do texto da *Fenomenologia* – descrevendo uma série de formas crescentemente complexas da consciência que surge de uma tentativa de manter sem contradição a afirmativa do sujeito de que conhece a estrutura racional do objeto propriamente dito.

Esta série de formas chega ao “Espírito” (uma subseção importante dentro da “Razão”) quando a consciência considera como sendo seu objeto a existência de outros agentes autoconscientes como ele próprio. O “Espírito” – que contém as famosas discussões de Antígona, liberdade absoluta e terror, a consciência, e a bela alma – abre espaço então à “Religião” (outra importante subseção dentro da “Razão”) quando a consciência se torna certa de que a racionalidade está corporificada não só em agentes autoconscientes, mas também em si. Finalmente, “Religião” se torna “Conhecimento absoluto” quando a consciência não mais imagina ser uma entidade transcendente, mas em vez disso reconhece que a estrutura racional do ser é imanente e acessível ao pensamento do agente autoconsciente.

O “Conhecimento absoluto” não descreve uma nova forma de consciência

porque, pela primeira vez na *Fenomenologia*, a suposição dualista que define a consciência não é mais operacional. A contradição implícita naquela suposição tem, afirma Hegel, levado por uma necessidade lógica ao ponto de vista da razão. Tendo alcançado este ponto de vista, o sujeito finalmente sabe que conhecer não envolve a tentativa de ganhar acesso a um objeto externo, mas sim envolve em articular a estrutura racional de seu próprio pensamento, que é ao mesmo tempo a estrutura racional do ser. O sujeito com este ponto de vista, em outras palavras, está preparado para realizar uma filosofia sistemática, que Hegel começa a fazer em seu próximo trabalho, *Ciência da lógica*.

A *Fenomenologia* de Hegel é um trabalho imenso e exasperadamente complicado, e nós só descrevemos superficialmente seu contorno. O sucesso do trabalho depende inteiramente, no entanto, dos detalhes, já que a afirmativa de Hegel de que as contradições internas da consciência levam inexoravelmente ao ponto de vista da razão é verdadeira se todas as transições na *Fenomenologia* tiverem a necessidade lógica que Hegel atribui a elas. Se ao menos uma única destas transições for motivada por algo que não seja a necessidade lógica (e não puder ser compensada por revisões apropriadas), então a *Fenomenologia* falha em demonstrar que a consciência pode evitar a autocontradição ao adotar somente o ponto de vista da razão. Embora muitos leitores considerem a *Fenomenologia* como sendo um texto valioso e compensador, relativamente poucos estão convencidos de que o projeto é bem-sucedido em todo seu desenvolvimento.

Mesmo que tivesse que provar que a *Fenomenologia* não é suficiente para levar a consciência à razão, é importante recordar que o próprio Hegel não considera a *Fenomenologia* como um pré-requisito a sua realização. O ponto de vista da razão, afirma ele, pode ser alcançado por qualquer um que esteja disposto a suspender suas próprias hipóteses sobre a relação do pensamento à objetividade. E a *Fenomenologia*, mesmo que ela fracasse completamente em ser convincente, pode provar que é útil ao encorajar esta disposição: “Ela produz um estado de desespero sobre as assim chamadas ideias naturais, pensamentos e opiniões, a despeito de serem elas ideias próprias ou de alguém com as quais a consciência que faz prontamente o exame (da verdade) ainda esteja preenchida e embaraçada, de forma que ela é, de fato, incapaz de levar a cabo o que deseja realizar” (PhenS: 50). Ao submeter as

hipóteses sobre a consciência ordinária a um rigoroso escrutínio cético, ou seja, a *Fenomenologia* busca enfraquecer a confidência do leitor nelas, e ao fazer isso o torna crescentemente disponível para juntar-se a Hegel na tentativa de determinar a verdade por meio da filosofia sistemática.

## Filosofia sistemática

Na primeira sentença da Introdução à *Enciclopédia*, Hegel escreve: "Falta à filosofia a vantagem que outras ciências desfrutam, a de ser capaz de pressupor seus objetos como sendo oferecidos imediatamente pela representação. E, no que diz respeito a seu início e avanço, o de não poder pressupor o método de conhecimento como algo que já foi aceito" (EL: 24). A exigência de que a filosofia não pressuponha uma questão subjetiva particular, um esquema conceitual ou um método decorre de uma dupla sensibilidade, a de que as alegações que a filosofia apresenta sobre a verdade são simplesmente tão seguras como as suposições que elas seguem, e a de que qualquer suposição básica está sempre sujeita a ser desafiada.

A tentativa de justificar tal suposição leva necessariamente tanto à infinita regressão, a um círculo vicioso, como a exaustiva admissão de que não existe qualquer justificativa adicional (este é o trilema de Agripino, postulado pelos antigos céticos por quem Hegel tinha profundo respeito). Uma vez que estas alternativas podem oferecer, no melhor dos casos, certeza condicional de que as conclusões propostas são de fato verdadeiras, elas são bases inadequadas para a filosofia, que é uma disciplina distintiva ou uma ciência em virtude de sua busca de uma verdade incondicional ou necessária que define a cognição racional.

Uma verdadeira filosofia moderna, racional e autocrítica precisa começar, então, sem quaisquer pressuposições fundamentais. Logo no início é impossível dizer o que a filosofia será, ou como ela avançará. Hegel insiste, numa maneira quase cartesiana, que a filosofia pode começar somente com um fato imediato e incorrigível de pensar sobre si. Ao contrário de Descartes, no entanto, Hegel nem infere sua própria existência do fato de pensar, nem afirma que sua mente é inatamente constituída com qualquer ideia particular. Em vez disso, como ele afirma em *A Enciclopédia da Lógica*: "Quando o pensamento começar, nós não temos nada a não ser pensamento em sua pura

falta de determinação" (EL: 137).

A filosofia é então, considera Hegel, um exame da vizinhança indeterminada – ou "existência" – do pensamento. Para que este exame seja estritamente racional, os filósofos que o realizam precisam colocar de lado seus interesses particulares e opiniões a fim de permitir que o objetivo natural ou pensamento possa emergir. Portanto, Hegel compreende a filosofia como sendo a autodeterminação do pensamento, uma determinação necessariamente livre da influência de objetos externos do pensamento, e da influência de pensadores subjetivos. Como tal, a filosofia precisa ser o autodesenvolvimento de uma totalidade autocontida dos pensamentos, pois se falhasse em ser autodesenvolvida e autocontida, a filosofia seria externamente influenciada e assim falharia em ser autodeterminante. Uma totalidade autodesenvolvida e autocontida é o que Hegel chama de sistema, e então ele conclui que "derivação sistemática [...] [é] algo que é indispensável à filosofia científica" (EL: 1).

Para Hegel, então, a filosofia é uma filosofia sistemática, e uma filosofia sistemática é o autodesenvolvimento do pensamento. Ele começa com o pensamento completamente indeterminado, e segue então este pensamento à medida que se desenvolve em outros pensamentos mais determinados. Como ele escreve na *Introdução às conferências sobre a história da filosofia*: "Este processo envolve fazer distinções, e olhar mais de perto o caráter das distinções que surgem – e num processo algo diferente necessariamente surge – podemos visualizar o movimento como desenvolvimento" (ILHP: 70-71). Enquanto os filósofos que registraram o autodesenvolvimento do pensamento com sucesso se abstém de incorporar quaisquer distinções estranhas de sua própria criação, o processo resulta na articulação de determinações necessárias ao próprio pensamento, aquelas articulações das determinações necessárias ao próprio pensamento, os constitutivos de sua própria existência, que Hegel refere como, coletivamente, sendo "o conceito".

Seguindo Aristóteles e Kant, Hegel chama as determinações necessárias do pensamento que a filosofia sistemática articula de categorias; como a forma do próprio pensamento, elas são os conceitos que tornam possível toda a atividade conceitual seja ela qual for. As categorias são presumidas e utilizadas em tudo que pensamos e fazemos, mas tipicamente sem estarmos conscientes delas. Hegel descreve a totalidade das categorias como

> a rede que mantém junto todos os materiais concretos que nos ocupa em nossa ação e labor. Mas esta rede e seus nós estão mergulhados em nossa consciência ordinária abaixo de numerosas camadas de coisas. Estas coisas incluem nossos interesses conhecidos e os objetos que estão à frente de nossas mentes, enquanto os fios universais da rede permanecem fora da alça de nossa visão e não são feitos explicitamente o sujeito de nossa reflexão (ILHP: 28).

Ele também deu exemplos de categorias e de suas retinas, uso implícito: "Todos possuem e utilizam categorias abstratas de existência. O sol está no céu; estas videiras estão maduras, e assim *ad infinitum*. Ou, numa esfera superior de educação, nós avançamos até à relação de causa e efeito, força e sua manifestação etc. Todo nosso conhecimento e ideias estão entrelaçados com este tipo de metafísica" (ILHP: 27). Hegel conclui que "a tarefa e o negócio da filosofia [é] [...] revelar [...] o pensamento e a necessidade conhecida de categorias específicas" (ILHP: 21-22).

O próprio sistema filosófico de Hegel é o resultado de seus esforços para completar esta tarefa que ele entende define a filosofia. A *Lógica* começa com o mais simples pensamento – aquele da vizinhança indeterminada, ou existência – e com as tentativas de desenvolver todas, e somente, aquelas determinações que ela implicitamente contém. O curso deste desenvolvimento gera uma compreensão crescentemente refinada do que deve ser, e Hegel afirma que em última instância leva ao conhecimento de que ser é existir numa forma que não seja a do pensamento, que é ser um ser espaçotemporal ou natural. A *Filosofia da natureza* começa com a mais simples concepção de um ser espaçotemporal, e tenta desenvolver a todas, e somente aquelas determinações que ela implicitamente contém. O curso deste desenvolvimento gera uma compreensão crescentemente refinada do que é ser natural, e Hegel afirma que em última instância ela conduz ao conhecimento de que realizar todas as capacidades inerentes à natureza é ser capaz de pensar, que é o que Hegel se refere como o ser "espiritual". A *Filosofia do espírito* começa então com a mais simples concepção do ser pensante, e tenta desenvolver a todas, e somente aquelas determinações que ela implicitamente contém. O curso deste desenvolvimento gera uma compreensão crescentemente refinada do que o ser espiritual envolve, e Hegel afirma que em última instância ela conduz ao conhecimento de que para ser plenamente espiritual é ser um ser cognitivo, social, político, estético, religioso e filosófico.

A insistência de Hegel de que a filosofia científica não pode tolerar a introdução de elementos extrassistemáticos de qualquer tipo se aplica não só à Lógica, mas também à *Filosofia da natureza* e à *Filosofia do espírito*. De fato, Hegel enfatiza que embora possa parecer que "o rótulo *Enciclopédia* possa abrir espaço a um grau menor de rigor no método científico, e para a compilação de partes externas [...] a natureza da questão exige que a coerência lógica necessite permanecer fundamental" (EL: 4). A preservação da sistemática estrita é precisamente o que distingue a consideração filosófica da natureza e do espírito do tratamento que eles recebem de outras disciplinas. Consequentemente, "toda a filosofia forma genuinamente uma ciência" (EL: 39), e esta singular "ciência é o autodesenvolvimento do conceito" (EL: 39) que requer considerar o desenvolvimento do conceito, e submeter as ideias de alguém, de fato, o coração e a mente de alguém, à necessidade lógica do conceito" (EL: 16-17).

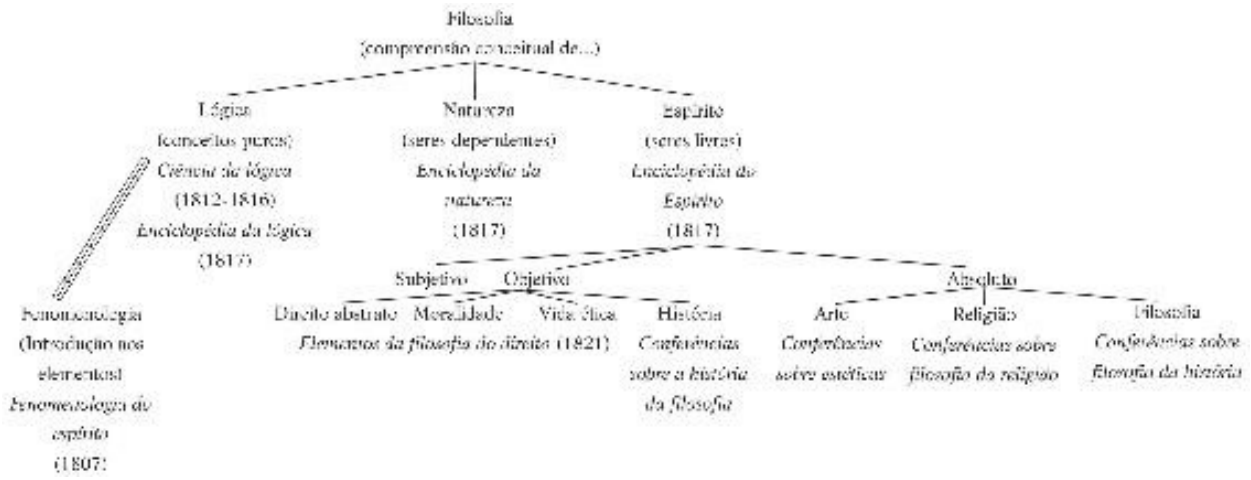



**Figura 6.1 Mapa do sistema filosófico de Hegel**

*A estrutura do ser: a Ciência da lógica*

A *Ciência da lógica*, de Hegel, é um empreendimento totalmente diferente da análise formal dos argumentos com o qual a maioria dos estudantes de filosofia está familiarizada. Hegel chama esta primeira parte de seu sistema de "lógica" porque ela articula a existência do pensamento. Ao mesmo tempo, ele a concebe como ontologia porque ela articula a existência do pensamento. A *Ciência da lógica* afirma articular, de uma vez e ao mesmo

tempo, as necessárias determinações que são constitutivas tanto do pensamento como do fato. Hegel partilha assim de forma desembaraçada a visão de Espinosa de que “a ordem e a coerência das ideias (o subjetivo) é igual como a coerência e a ordem das coisas (o objetivo)” (D: 166). “A lógica”, ele escreve, “coincide com a metafísica, com a ciência das coisas compreendidas nos pensamentos” (EL: 56).

Hegel está confortável em sustentar esta visão porque ele a considera como sendo mais crítica, e, portanto, racional, do que a posição alternativa que ceticamente distingue entre nossas representações da existência e a existência propriamente dita. Embora esta posição cética, referida por Hegel como o ponto de vista da compreensão, orgulhe-se de sua discrição crítica, Hegel insiste que ela considera de forma acrítica mais do que sua filosofia sem pressupostos. O ponto de vista da compreensão pressupõe que existe uma distância entre o sujeito pensante e o objeto de seus pensamentos, e assim aquele ser pode na verdade ser alguém distinto daquilo que o sujeito pensa que seja. A filosofia sem pressupostos, no entanto, nada considera sobre a subjetividade ou objetividade, e assim não considera nada que seja sobre a subjetividade ou a objetividade, e assim não considera que exista uma diferença entre elas que precise ser ligada, nem que possa existir outra coisa que seja a existência daquilo que a consciência esteja imediatamente consciente. A filosofia sem pressupostos começa com a existência do pensamento indeterminado, e nada mais, e sua realização das determinações implícitas em seu pensamento é, portanto, necessariamente lógica (um relato de como a existência deve ser pensada) e ontológica (um relato do que a existência precisa ser).

Embora Hegel considere a ontologia de Espinosa como mais genuinamente crítica do que a epistemologia de Kant, ele rompe com Espinosa ao recusar pressupor uma determinada concepção da existência ou substância como o fundamento da filosofia: “O começo de qualquer filosofia poderia ser pior do que começar com uma definição como a que faz Espinosa” (D: 105). Kant estava certo, acredita Hegel, em exigir que a filosofia determine as categorias do pensamento cientificamente, por meio de uma investigação da natureza do próprio pensamento, em vez de fazê-lo “rapsodicamente” (à semelhança de Aristóteles) ou através da estipulação (à semelhança de Espinosa). Hegel também acredita, no entanto, que o próprio Kant considerou de forma acrítica

não somente a existência de uma diferença entre pensar e existir, mas também que as categorias do pensamento podem ser derivadas da consideração das formas de julgamento. A filosofia sem pressupostos não pode considerar que o pensamento é equivalente ao julgamento, mas sim precisa autorizar a natureza do pensamento emergir da consideração de outra coisa que não seja a vizinhança indeterminada do próprio pensamento.

Quando a filosofia permite ao pensamento determinar a si sem pressupostos, argumenta Hegel, ela revela a falsidade de outro pressuposto não crítico feito por Kant e os outros representantes do ponto de vista da compreensão. Este ponto de vista é caracterizado, de acordo com Hegel, pela definição das distinções agudas e fixas entre não somente a subjetividade e a objetividade, mas também muitos pares conceituais particulares. A compreensão considera, por exemplo, que ser infinito não é ser finito. Hegel acredita, no entanto, que o desenvolvimento da filosofia sem pressupostos revela que esta distinção conceitual (e muitas outras) não pode ser considerada como absoluta: o infinito mostra que é inseparável e que se manifesta somente dentro do finito.

O ponto de Hegel não é que a filosofia não possa fazer distinções (de fato, ele considera a tarefa da filosofia como nada mais do que fazer distinções), mas sim o cuidadoso exame revela as distinções que estão necessariamente implícitas na existência do pensamento ser de autossuperação, ou dialético, por natureza: “Dialético [...] é a transcendência imanente, na qual a unilateralidade e a limitação das determinações da compreensão revelam-se como de fato são, i.e., como sua negação”. É só em virtude deste caráter dialético que o pensamento pode ser autodeterminante, desenvolvendo-se de uma determinação a subsequentes determinações que estão implícitas nele, em vez de ser dependente do sujeito pensante para definir, distinguir e relacionar conceitos particulares. “Então”, conclui Hegel, “o dialético constitui a alma móvel da progressão científica, e é o princípio através do qual somente a coerência imanente e a necessidade entram no conteúdo da ciência” (D: 105).

Hegel não pressupõe que o pensamento e a existência sejam dialéticos, mas ele recusa aliar-se ao ponto de vista deste entendimento pressupondo o que eles não são. Ele começa sua *Ciência da lógica*, e com seu sistema filosófico, com somente a vizinhança indeterminada do pensamento e um

espírito aberto. Hegel resolve considerar somente a própria existência, a fim de determinar o que, se algo, necessariamente será.

A *Ciência da lógica* abre com um fragmento de sentença que reflete a penúria do único início disponível da filosofia sem pressupostos:

"O ser, puro ser, sem qualquer outra determinação" (SL: 82). Hegel elabora então: "Se qualquer determinação ou conteúdo fossem postulados, que pudessem ser distinguidos dentro do ser ou distinguidos de outro, o ser não seria considerado em sua pureza. Sua pura indeterminação e vazio" (SL: 82). O ser imediato precisa ser indeterminado porque qualquer determinação violaria sua iminência. Como indeterminado, contudo, "ser [...] é de fato nada, e nada mais nem menos do que nada" (SL: 82). A pura indeterminação do próprio nada imediatamente é, contudo, caso contrário, não seria indeterminado: "Nada é, portanto, a mesma determinação, ou de outra maneira ausência de determinação, e assim de uma vez só o mesmo que ser puro" (SL: 82).

No espaço de um curto parágrafo, Hegel conclui que a pura iminência e a pura indeterminação, o ser e o nada, são logicamente inseparáveis: eles não podem ser o que são sem o outro. A tentativa de pensar somente a existência do ser imediato é um fracasso, porque pensar a existência do ser imediato é também, necessariamente, pensar a indeterminância que é o nada. Mas a tentativa de pensar somente o nada indeterminado é igualmente frustrante, porque pensar o nada indeterminado é também, necessariamente, pensar o iminente que é ser. O primeiro resultado da filosofia sistemática é por decorrência a consciência de que nem o ser nem o nada são autossuficientes: cada um é o que é somente em virtude do desaparecimento dentro do outro. Existir é o movimento desde a iminência ao indeterminado nada, e nada é o movimento desde a indeterminação ao ser imediato: "Sua verdade é", conclui Hegel, "este movimento do desaparecimento imediato de um em outro: tornar-se" (SL: 83).

O fracasso de se pensar sobre o ser iminente, porque o haver necessariamente envolve o nada e o vir a ser, pode também ser construído como um sucesso, no entanto, já que oferece a primeira instância da autodeterminação dialética do pensamento. O iminente, o ser indeterminado se revelou como sendo mediado e determinado.

Embora este resultado inicial possa parecer não surpreendente, ele tem significativas implicações. Primeiro, ele demonstra que sem pressupostos a ciência filosófica é possível, porque começar com o ser iminente e abstendo-se de incorporar determinações estranhas não consigna a filosofia repetir o mesmo termo vazio. Segundo, ele mostra que a filosofia científica não avança por meio da postulação padronizada de tese, antítese e síntese. Este método, que foi praticado por Fichte, é frequentemente falsamente atribuído a Hegel, mas de fato não tem nada a ver como desenvolvimento de seu sistema filosófico. Terceiro, ele repudia a insistência de Schelling de que o absoluto, por definição, exclui toda a mediação e determinação, e, portanto, está além do alcance do pensamento articulado. As primeiras linhas da *Lógica* de Hegel constituem um argumento de que um absoluto puramente iminente e indeterminado é logicamente impossível, porque ser o próprio ser é necessariamente determinado. No Prefácio à *Fenomenologia* Hegel pune Schelling (sem mencioná-lo pelo nome) por falhar em compreender este ponto, escrevendo que "é só isso que é rejeitado [por Schelling] com horror, como se a cognição absoluta estivesse se entregando quando mais é feito da mediação do em simplesmente dizer [como Schelling faz] que não nada é absoluto, e é completamente ausente no absoluto" (PhenS: 11). Os movimentos iniciais no autodesenvolvimento do pensamento estabelecem então, de acordo com Hegel, tanto a impossibilidade de um absoluto que transcende toda determinação, e a realização da cognição absoluta que transmite uma determinada concepção de ser.

No entanto é verdade que dizer somente que ser é necessariamente ser determinado não é dizer muito. A *Ciência da lógica* de Hegel avança, de forma não surpreendente, para afirmar bem mais. Das primeiras determinações de "ser", "nada" e "vir a ser", a *Lógica* segue a imanente dialética do pensamento para demonstrar, de acordo com Hegel, que ser é necessariamente ser (entre outras coisas) qualitativo e quantitativo, ter uma essência que se manifesta numa variedade de aparências, e ter uma estrutura conceitual ou racional. A *Lógica* finalmente conclui que racionalmente o ser estruturado necessariamente existe numa forma distinta que o pensamento puro, e é, portanto, espaçotemporal ou ser natural. Com este resultado a *Lógica* dá lugar à *Filosofia da natureza*.

*A estrutura do ser espaçotemporal: a Filosofia da natureza*

A *Filosofia da natureza* é a segunda de três partes principais do sistema de Hegel. Porque todo o sistema forma uma ciência singular. Definida por um estritamente desenvolvimento conceitual imanente que não permite recurso a quaisquer elementos extrassistêmicos, a *Filosofia da natureza* não é absolutamente distinta da *Lógica*, mas sim necessariamente um produto dela: a *Filosofia da natureza* simplesmente pega a dialética do ser quando a *Lógica* é deixada de fora, e segue para determinar o que é ser natural.

A transição da *Lógica* à *Filosofia da natureza* revela que Hegel é um realista no que se refere ao mundo natural. A *Lógica* culmina por afirmar que o ser tem uma estrutura conceitual racional, e que o ser racionalmente estruturado precisa existir numa forma extraconceitual. Hegel acredita, em outras palavras, "que o assim chamado mero conceito não é tal coisa, mas sim essencialmente sua própria realização" (nota anexada ao primeiro parágrafo dos *Elementos da filosofia do direito* em 1812). Hegel considera que o conteúdo determinado do conceito é realizado numa esfera extraconceitual do espaço e tempo; ele está assim comprometido à posição realista de que o mundo natural existe numa forma distinta da que a do pensamento e independentemente dos sujeitos pensantes.

Contudo, Hegel é também um idealista absoluto, porque acredita que a natureza tem uma estrutura conceitual que o pensar pode compreender. Ele se refere ao conceito efetivado como "a ideia absoluta" porque as determinações que ele inclui são isentadas de fazer a distinção entre o pensamento puro e a realidade em virtude de ser constitutivo de ambos. Ele, portanto, considera a transição da *Lógica* à *Filosofia da natureza* para demonstrar não somente que o racional é verdadeiro, mas também que o verdadeiro é racional. A *Filosofia da natureza* oferece conhecimento absoluto do mundo natural, afirma Hegel, porque as determinações necessárias implícitas no conceito da natureza são também as determinações necessárias da própria natureza.

A posição de Hegel, que pode ser chamada "idealismo absoluto realista", precisa ser fortemente distinguida das de Kant e Fichte. Kant, como Hegel, reconhece a existência de uma esfera extraconceitual da objetividade, mas nega que os conceitos que nós necessariamente empregamos em nossa experiência desta esfera possam ser conhecidos à própria estrutura natural.

O idealismo transcendental sustenta, por exemplo, que o espaço e o tempo são formas através das quais nós intuímos o mundo, e que a causa e o efeito são conceitos por meio dos quais nós entendemos o mundo. Hegel, em contraste, sustenta que a própria natureza é espaçotemporal, e que os próprios seres espaçotemporais interagem causalmente. Fichte é ainda mais remoto que Hegel, uma vez que ele considera a objetividade como tendo sido postulada pelo sujeito consciente, e, portanto, nega a existência de um domínio independente do pensamento.

A *Filosofia da natureza* de Hegel também precisa ser muito bem distinguida da ciência natural empírica. Como parte da articulação sem pressupostos da verdade do ser, a *Filosofia da natureza* é um empreendimento estritamente *a priori*. Ela não pode avançar por meio da observação e reflexão do mundo natural, nem pode incorporar os resultados das observações e reflexões realizadas por cientistas empíricos. A *Filosofia da natureza* precisa, se for alcançar o padrão da cognição racional, restringir-se à articulação de todos e somente daquelas determinações que estão implícitas no conceito de ser natural.

Hegel reconhece que a atenção dos fenômenos empíricos, e um desejo de entendê-los, são o que nos leva à filosofia em primeiro lugar. Ele também enfatiza que “no progresso do conhecimento filosófico nós precisamos não só oferecer um relato do objeto como determinado por seu conceito, mas nós precisamos também nomear o aparecimento empírico que lhe corresponde, e precisamos mostrar que o aparecimento, de fato, corresponde ao seu conceito” (PN: 6-7). Assim não é surpreendente, e é mesmo de se esperar, que Hegel introduza numerosos termos empíricos e exemplos ao longo da *Filosofia da natureza*, à medida que ele procure determinar a correspondência entre vários fenômenos observados e as necessárias determinações dos seres naturais. O que Hegel não pode fazer, e afirma não fazer, é permitir a introdução de tais termos empíricos e exemplos para afetar o desenvolvimento conceitual em andamento do sistema.

O relato *a priori* de Hegel não deseja ser um substituto ao trabalho da ciência natural empírica. De fato, a filosofia sistemática de Hegel leva à conclusão que a ciência empírica é insubstituível, uma vez que seres naturais são necessariamente sujeitos à contingência. Isso significa que fenômeno empírico algum não pode ser puramente racional. Todo o fenômeno empírico

tem aspectos contingentes que são opacos à filosofia sistemática e pode somente ser determinada pela cuidadosa observação e reflexão que caracteriza a melhor ciência empírica.

Hegel é assim bem claro sobre o fato de que existe um limite ao que a filosofia sistemática pode nos dizer sobre o mundo natural. A filosofia sistemática oferece cognição racional, ou conhecimento das determinações que são constitutivas da natureza. Devido a uma destas determinações ser a contingência, no entanto, todo fenômeno natural necessariamente excede a percepção da filosofia em algum grau. Hegel escreve: “a natureza em suas manifestações não se apega ao conceito. Sua riqueza de formas é uma ausência de definição e o jogo da contingência” (PN: 299), e isso “estabelece limites à filosofia e [a torna] bem impróprio esperar que o conceito o compreenda – ou, como foi dito, construa ou deduza – estes produtos da contingência da natureza” (PN: 23).

Por exemplo, Hegel acredita que a filosofia sistemática pode determinar que o ser natural seja necessariamente material, mas não pode prever as formas materiais que a matéria irá assumir. A matéria assume de forma contingente todo o tipo de formas, cuja determinação permanece inteiramente fora do escopo da filosofia sistemática. Hegel apresenta este ponto particular explicitamente numa antiga resposta oferecida à crítica a um de seus contemporâneos, Wilhelm Krug, que desafiou Hegel a tirar conclusões de seus escritos, e desta forma demonstrou uma completa incompreensão das limitadas aspirações de uma razão *a priori*: “Ele não pode ajudar [a filosofia] da mesma forma que o mais vulgar homem da rua, exigindo que todo cão e gato devessem ser inferidos – sim e por que não também de seus escritos [...] Se o Sr. Krug tivesse inclusive a mais vaga noção da [tarefa da razão], como poderia lhe ocorrer exigir da filosofia que chegasse à dedução de seus escritos?” (“Como a compreensão do ser humano comum considera a filosofia”, 298-299).

A filosofia de Hegel não é, portanto, “totalizadora” em nenhuma das formas em que ela às vezes é considerada. Seu sistema é completo no sentido que afirma que é capaz de articular plenamente as determinações inerentes ao pensamento inicial da indeterminação. Sendo completo neste sentido não implica, no entanto, que exista uma forma extraconceitual da existência, ou mesmo que o sistema inclua todas as determinações conceituais. O sistema

inclui somente aquelas determinações que são necessárias à compreensão do ser, e explicitamente exclui aquelas contingências que excedem à determinação do conceito. O sistema afirma compreender os aspectos racionais dos fenômenos empíricos, mas permanece resoluta e necessariamente mudo sobre os seus aspectos contingentes.

As aspirações filosóficas de Hegel são, portanto, significativamente mais limitadas do que as de Fichte e Schelling que pensaram que uma filosofia perfeita deveria, ao menos em princípio, ser capaz de oferecer um relato exaustivo de todo aspecto de nossa experiência. Hegel rejeita esta visão com base que a cognição racional está intrinsecamente limitada às verdades necessárias e o mundo natural está intrinsecamente cheio de questões contingentes de fato.

As limitações da filosofia sistemática e o fato da ciência empírica ser insubstituível não significam, no entanto, que exista lugar para um relato *a priori* da natureza. A posição de Hegel é que tal abordagem filosófica é indispensável em prover a cognição racional do mundo natural, determinando as características que são constitutivas de seu verdadeiro ser. Isso é algo que a ciência empírica não pode fazer, porque as observações e a indução podem revelar somente o que ocorre quando for este o caso, mas não o que necessariamente precisa o caso. Hegel, portanto, considera a filosofia da natureza e a ciência natural empírica como complementares. A filosofia sistemática determina, por exemplo, que a natureza é necessariamente material, mecânica, química e orgânica, e a ciência empírica estuda as entidades particulares, mecanismos, reações químicas e organismos que casualmente existem.

A investigação *a priori* do mundo natural conduzida na *Filosofia da natureza* leva em última instância, argumenta Hegel, à conclusão de que o ser que percebe todas as capacidades inerentes na natureza não é somente mecânica, química e orgânica, mas também pensante e livre. Tal ser permanece natural, mas não é meramente natural, porque o meramente natural é aquele que “não exibe a liberdade em sua existência, mas somente a necessidade e a contingência” (PN: 17). Os seres naturais que são também livres, em virtude de sua capacidade de pensar, Hegel se refere como “espiritual”, e assim a terceira e parte final de seu sistema é a *Filosofia do espírito*.

*A estrutura do ser livre: a Filosofia do espírito*

A *Filosofia do espírito* começa onde a *Filosofia da natureza* termina, e avança para determinar o que significa ser espiritual ou livre. Ela começa concebendo os seres espirituais como aqueles que não são meramente naturais. Isso não deve significar que os seres espirituais são supernaturais, pois no relato de Hegel tudo que é espiritual é também natural. Por exemplo, os seres humanos (que são espirituais no sentido de Hegel) são também animais (que são naturais). Mas nossa animalidade não pode dar conta de nossa liberdade. Ao contrário, na visão de Hegel é o fato de que os humanos não são meramente naturais, mas também espirituais, ou capazes de pensar, que nos dá uma liberdade que falta aos animais.

Hegel aponta uma contradição conceitual nesta compreensão inicial do espiritual, no entanto: os seres espirituais são concebidos como livres em virtude de serem não meramente naturais, mas enquanto os seres espirituais são concebidos como meramente não naturais eles não podem ser livres, porque não ser natural é se relacionar à natureza como algo externo, estranho e restritivo. Hegel rejeita então a crença de Kant de que a liberdade envolve a transcendência da natureza. Mesmo que esta transcendência fosse possível, argumenta Hegel, não seria de fato verdadeiramente libertadora. A verdadeira liberdade, ele conclui, depende de seres pensantes capazes de conciliar com o mundo meramente natural do qual eles diferem.

Toda a *Filosofia do espírito* está dedicada a revisar a concepção de seres espirituais até que sejam entendidos como reconciliados ou em unidade com o mundo natural embora preservando suas diferenças em relação a ele. Em cada estágio neste processo, os seres naturais são concebidos numa maneira que é pensada ser adequada a sua liberdade. Mas, argumenta Hegel, cada uma destas concepções, exceto pela última, mostra ser autocontraditória: os seres espirituais são pensados tanto como sendo livres como sujeitos às limitações externas a sua liberdade. Tais contradições forçam revisões adicionais que superam as externalidades específicas às quais os seres espirituais têm estado sujeitos. Este processo, e com ele a *Filosofia do espírito*, termina somente quando um conceito sobre seres espirituais se desenvolveu plenamente e no qual eles são verdadeiramente autodeterminantes e livres.

O desenvolvimento conceitual que abrange a *Filosofia do espírito* ocorre em três partes, que Hegel denomina de subjetivo, objetivo e espírito absoluto. Todos os três são apresentados numa forma condensada na terça parte final da *Enciclopédia*. Exposições mais detalhadas das últimas duas estão também disponíveis. O espírito objetivo está apresentado na *Filosofia do direito* e nas conferências sobre a filosofia da história. O espírito absoluto está apresentado nas conferências sobre estética, religião e história da filosofia. “Espírito subjetivo”, “espírito objetivo” e “espírito absoluto” não se referem às entidades misteriosas, mas sim a uma sequência das concepções progressivamente adequadas da liberdade dos seres pensantes.

No espírito subjetivo os seres pensantes são concebidos como procurando superar sua alienação da natureza através do conhecimento do mundo objetivo. Através do conhecimento, afirma Hegel, o sujeito é capaz de “liberar o objeto intrinsecamente racional da forma da contingência, singeleza e externalidade que se apega a ele, e desta maneira liberta-se da conexão com algo que é para isso um outro” (PhilS: 182). Isso é realizado, por exemplo, quando fica demonstrado que certos fenômenos naturais se comportam de tal maneira que eles podem ficar subordinados sob leis científicas. Nesta realização os sujeitos racionais reconhecem que os objetos de sua cognição – os fenômenos naturais que se parecem à lei – são tão racionais, e desta maneira alcançam um grau de reconciliação com eles.

Mas a reconciliação com o mundo natural que a atividade do conhecimento oferece é somente parcial, argumenta Hegel, de forma que nesta atividade o sujeito permanece livre de forma incompleta. A reconciliação é parcial porque os fenômenos naturais que as experiências subjetivas são fundamentalmente independentes da atividade mental pela qual eles oferecem o conteúdo. Consequentemente, a natureza permanece estranha ao sujeito, mesmo quando pensar de forma bem-sucedida representa o mundo objetivo com o qual ele é confrontado.

Uma vez que a liberdade está comprometida pela dependência do conhecimento a um conteúdo externamente dado, os seres espirituais precisam ser reconcebidos como a fonte dos conteúdos de suas próprias atividades. O sujeito que é visto como estabelecendo “somente a si como seu próprio objetivo, torna-se escolha que [...] não começa com um objeto isolado externamente dado, mas com algo que ele sabe ser seu mesmo” (PhilS: 28).

Esta transição do conhecimento ao desejo inicia a transição do espírito subjetivo ao objetivo.

A *Filosofia do direito* é um relato da liberdade disponível através do desejo. Ela desenvolve uma série de quatro concepções principais do desejo, que estão apresentados nas quatro seções do livro: a introdução, o direito abstrato, a moralidade e a vida ética. Cada concepção é inicialmente pensada como sendo adequada à liberdade do sujeito desejoso, mas sob exame se revela sofrer de limitações construídas exatamente nos aspectos que o definem. Isso força o desejo ser reconcebido numa maneira que preserve a liberdade estabelecida na concepção *a priori* enquanto supera suas limitações. Na Introdução à *Filosofia do direito*, o desejo é concebido com a faculdade de escolher. Como tal, é entendido como tendo três momentos básicos ou aspectos. Primeiro, há um momento de abstração, ou indeterminação: o desejo está livre porque pode abstrair de qualquer escolha particular, porque não está obrigado a buscar qualquer interesse particular. Segundo, há um momento de determinação: o desejo está livre porque pode determinar-se a uma escolha particular, porque pode escolher buscar um interesse particular. Terceiro, há um momento de permanecer abstrato em determinação: o desejo está livre porque, mesmo quando se determinou a uma escolha particular, pode outra vez abstrair-se dele. Este último momento significa que mesmo que toda determinação ou escolha que o desejo faz pertence a ele, o desejo nunca está definido por qualquer escolha particular que faz; uma parte importante desta liberdade é a consciência de que o desejo tem uma identidade que persiste através de um processo temporal dinâmico de se determinar, e se abstrair de escolhas particulares e interesses. Assim a liberdade do desejo, entendido como a liberdade de escolha, é essencialmente a liberdade como possibilidade: o desejo está livre porque lhe é possível persegui-lo ou não perseguir qualquer destes interesses escolhidos.

Mas o sujeito que deseja, como inicialmente concebido, sofre de duas limitações significativas. Primeiro, muito embora o sujeito seja livre para buscar seus interesses escolhidos, não é responsável pelo que aqueles interesses são. Seus interesses são meramente “as pulsões, os desejos e as inclinações através dos quais ele se descobrirá naturalmente determinado” (PR: 45). Liberdade de escolha consiste na habilidade do desejo de se determinar para satisfazer um impulso particular numa forma particular, mas

não requer que satisfaça um impulso em vez de outro. Como resultado, as escolhas “livres” do desejo são na verdade determinadas pelas forças relativas das inclinações naturais, sobre as quais o desejo não tem controle. Segundo, o sujeito que deseja ainda está confrontado pela natureza assim como por um mundo independente e externo que pode ou não se conformar aos seus impulsos, desejos e inclinações. Este é o caso enquanto “aquilo que é desejado [...] ainda é somente um conteúdo pertencendo à autoconsciência, um fim não realizado” (PR: 55). Para se tornar livre o sujeito precisa superar ambas as limitações: precisa assumir a responsabilidade aos propósitos que ele escolhe adotar, e precisa realizar aqueles propósitos no mundo natural.

No direito abstrato, portanto, o sujeito que deseja é concebido como sendo comprometido ao desejo não simplesmente pelo que possa ocorrer naturalmente ao desejo, mas à sua própria liberdade. O primeiro passo no desejo de sua própria liberdade é superar sua alienação do mundo natural, que o sujeito busca fazer afirmando algum aspecto do mundo como seu próprio. A primeira etapa de seu esforço é a aquisição da propriedade, na qual o sujeito se identifica não somente com sua habilidade de escolher, mas com um objeto de sua escolha igualmente. A propriedade identifica o desejo subordinando uma coisa concreta no mundo aos propósitos do sujeito que deseja.

Hegel considera então que a possessão de propriedade é uma condição necessária da liberdade e, como tal, precisa ser estabelecida e assegurada como um direito universal. Mas a propriedade permanece uma forma inadequada de liberdade, uma vez que a escolha de ter este pedaço de propriedade ainda não é um produto do desejo. É essencial ao livre-arbítrio que ela possua a propriedade, mas não é essencial que ela seja dona de qualquer pedaço de propriedade, de forma que a preferência por uma peça de propriedade sobre outra não possa se originar do próprio desejo, e, portanto peça alguma de propriedade com a qual o desejo é capaz de identificar possa ser uma objetivação suficientemente verdadeira de sua liberdade. A liberdade, portanto, requer que o sujeito que deseja aliene e troque sua propriedade. Ao não fazer isso ficará permanentemente identificado com decisões que se originam de seu desejo, e não será plenamente livre.

O estabelecimento do direito universal de ter e trocar propriedade depende de sujeitos que desejam, que reconhecem reciprocamente um ao outro como

seres livres com direito a todos os direitos que a liberdade assegura. Hegel então conclui que, paradoxalmente, liberdade crescente requer interdependência crescente. A liberdade de uma pessoa é agora compreendida residir não somente na propriedade que ele possui, mas também nos contratos que firma, e neste respeito à performance das obrigações contidas naqueles contratos.

O grande significado deste desenvolvimento é que agora é possível a um indivíduo envolvido na busca de seus desejos entrarem em conflito com as exigências de sua liberdade. Por exemplo, uma pessoa pode obter a propriedade que deseja violando o respeito mútuo dos direitos que o contrato exige (talvez trapaceando seu interlocutor). A liberdade depende então de sujeitos desejosos que sustentam os direitos universais acima da satisfação de seus próprios interesses particulares. Tais sujeitos mostram o que Hegel refere como desejo moral, que é considerado na próxima e importante seção da *Filosofia do direito*, cujo título é "Moralidade".

A moralidade examina a concepção do desejo que emerge logicamente das contradições implícitas no direito abstrato, mas Hegel considera esta concepção como tendo sido representada na história da filosofia por Kant e Fichte. De acordo com esta concepção, a liberdade exige que o sujeito abstraia-se de todos os seus interesses particulares, a fim de que se empenhe a realizar seus deveres universais para seu próprio bem. O sujeito precisa, portanto, ser capaz de determinar os deveres específicos que fazem uma exigência incondicional a todos os seres livres, que tenta fazer com base no princípio que as máximas intencionais sejam permissíveis somente se elas puderem ser universalmente adotadas sem autocontradição. Hegel argumenta, no entanto, que este critério kantiano é insuficiente para determinar os deveres particulares que são de fato exigidos pela liberdade; ele conclui que o desejo moral em última instância recorre somente a sua própria consciência para distinguir entre o certo e o errado. Esta é a posição de Fichte, que Hegel considera como reduzível "à afirmação de que [a moral particular irá] saber e os desejos sejam verdadeiramente certos e um dever" (PR: 164). Esta certeza piedosa que sabe que o bem torna o desejo moral capaz do mal, afirma Hegel, porque ela envolve um compromisso absoluto de agir sobre o mandato da consciência enquanto falta um padrão objetivo por meio dos quais avaliá-lo. O desejo moral é, portanto, não a objetivação da liberdade, mas sim a

perversão dela, na qual o conteúdo universal do bem está subjetivamente determinado via os julgamentos de um indivíduo.

A vida ética, a seção final da *Filosofia do direito,* tenta resolver as contradições da moralidade unificando as disposições do sujeito individual com o que é objetivamente certo. Na vida ética, a liberdade é objetivada nos costumes comunais e instituições "que não são algo estranho ao sujeito. Ao contrário, o sujeito é uma testemunha espiritual delas da mesma forma que a sua própria essência, na qual ela tem sua autoconsciência e vive como em seu elemento que não é distinto de si" (PR: 191).

O argumento de Hegel não é que todos os costumes e instituições são automaticamente libertadores. Ele está consciente de que as condições que acabam prevalecendo num tempo particular e lugar pode ser irracional, injustificado e opressivo. Precisamente por esta razão, seu relato da vida ética, que constitui a metade da *Filosofia do direito,* está destinado a determinar os costumes específicos e instituições que são essenciais à liberdade.

A tentativa de Hegel é discriminar entre aqueles costumes e instituições que são necessários à libertação, os que não são essenciais, muito embora inofensivos, daqueles que são sem dúvida injustos. Tal discriminação depende de nossa habilidade de especificar o conteúdo determinado da liberdade a fim de ser capaz de fazer avaliações competentes das condições correntes. E tal especificação determinada do conteúdo da liberdade depende, argumenta Hegel, da exposição sistemática que não considera nada como óbvio, que é precisamente o seu projeto filosófico. É, portanto, aquele projeto, e somente aquele projeto, afirma Hegel, que permite à filosofia "compreender o seu próprio tempo nos pensamentos" (PR: 21), que é em virtude de perceber tanto a extensão pela qual as instituições contemporâneas são racionais, e as condições contemporâneas particulares que são intoleráveis. A filosofia sistemática sem pressupostos não serve então de uma racionalização acrítica do *status quo,* mas sim o pressuposto necessário a uma genuína teoria racional crítica das instituições históricas e contemporâneas.

As três principais seções da vida ética tratam a família, a sociedade civil e o Estado, oferecendo análises das condições social, econômica e política de liberação. Hegel afirma estabelecer, entre outras coisas, direitos universais para casar, para trabalhar e ser representado por um governo que está

preocupado com o bem comum.

A conclusão final da *Filosofia do direito* é de que os sujeitos que desejam são livres à medida que vivem em sociedades que são bem-sucedidas em estabelecer e assegurar leis, costumes e instituições verdadeiramente racionais. Tais sociedades resultam dos esforços de seres pensantes de transformar a objetividade inicialmente independente da natureza num mundo que reflete as demandas da liberdade, e na qual eles estão por decorrência de acordo. Como afirma Hegel: “na esfera ética [...] o princípio da liberdade penetrou na própria esfera do mundo [...] na do mundo, porque ela se adaptou ao conceito, razão e à verdade eterna, é a liberdade que se tornou concreta e o desejo que é racional” (LPR: III, 341-342). Ele conclui, portanto, que a vida ética é “a perfeição do espírito objetivo” (PhilS: 253).

Mas Hegel não considera a perfeição do espírito objetivo como a perfeição ou a verdade do espírito simplesmente. Ele argumenta que os seres espirituais permanecem sobrecarregados, mesmo que tenham sido concebidos na vida ética, com duas limitações que evitam que eles se tornem plenamente livres.

A primeira limitação dos seres espirituais no final do espírito objetivo prove daquilo que Hegel denomina de contradição do desejo. Por um lado, o sujeito que deseja está certo de que tem a habilidade de transformar a forma imediata e insignificante do mundo natural através da percepção de seus propósitos; mas, por outro lado, o sujeito que deseja também pressupõe o mundo natural como fundamentalmente independente de si, e, portanto, compreende seu propósito de perceber sua liberdade de ser somente aquilo que se propõe, de ser meramente subjetivo. O sujeito que deseja não considera o mundo natural propriamente dito como tentando construir um estado racional, mas sim como tendo esta sua forma imposta a ele. Isso significa que mesmo no auge do espírito objetivo os seres espirituais permanecem alienados do mundo natural, e, portanto, com uma liberdade incompleta.

A segunda limitação dos sujeitos que desejam se origina do fato de que sua concepção de liberdade pode não concordar com as exigências objetivas da própria liberdade. Desejar, portanto, pode e se manifesta numa ampla variedade de arranjos sociais e políticos. À medida que estes arranjos refletem adequadamente a autocompreensão do sujeito que deseja, ele se sentirá confortado e livre deles; a vida ética se torna literalmente uma

segunda natureza ao sujeito que deseja. Mas uma forma particular da vida ética pode se tornar natural aos seus cidadãos sem estar de acordo com todas as exigências conceituais exigidas da liberdade. E isso significa que o sentimento de um povo de que ele é livre, que se manifesta em sua patriótica obediência ao Estado, não pode de fato garantir de que ele é livre. Consequentemente, o desejo não é capaz de forjar uma reconciliação satisfatória plena com o mundo natural. A reconciliação e a satisfação final precisam ser buscadas, argumenta Hegel, não através do desejo, mas através das atividades apresentadas no espírito absoluto, o da arte, religião e da filosofia.

Hegel pensa que todas as três atividades consideravam de forma absoluta que o espírito supera a primeira limitação do desejo: todos os três superam a pressuposição (comum tanto ao espírito subjetivo como ao objetivo) de que os seres espirituais e o mundo natural, subjetivo e objetivo, são fundamentalmente estranhos um ao outro. Na atividade teórica de conhecer, os conteúdos do mundo natural são compreendidos como que impostos a um sujeito espiritual receptivo. E na prática a atividade do desejo e os conteúdos espirituais são compreendidos como que impostos a um mundo natural indiferente. As atividades do espírito absoluto, no entanto, são precisamente aquelas que os sujeitos espirituais passam a compreender que a presunção teórica e prática da alienação mútua do espiritual e o natural devem ser falsos, pois somente se o sujeito espiritual e o mundo natural já estão reconciliados é possível que ocorra o conhecimento e o desejo. A arte, a religião e a filosofia, em decorrência, mostram que a condição necessária da possibilidade das atividades teóricas e práticas que lutam para unificar as determinações do pensamento e do ser é que as determinações do pensamento e do ser precisam sempre estar unidas. Em todas as três atividades, então os seres espirituais se percebem como verdadeiramente livres, já que eles sabem que ele não tem outro absoluto. As atividades do espírito absoluto então finalmente superam a alienação do sujeito espiritual do mundo natural.

Hegel localiza a principal diferença entre as três atividades do espírito absoluto na forma da qual cada um compreende e manifesta a verdade da liberdade humana. A arte cria belos objetos que apresentam a verdade aos nossos sentidos. Na melhor escultura grega, por exemplo, podemos na verdade ver a liberdade humana: a harmonia da mente e do corpo, a

serenidade satisfeita no presente, e o que todos os elementos que são potenciais à ação com propósito estão logo aparentes nas figuras em pedra. A religião desenvolve mitos simbólicos e rituais que representam e nos permite sentir a verdade. Hegel considera "Deus", por exemplo, como "uma representação da ideia filosófica que nós criamos para nós mesmos" (LPR: I, 122), um símbolo pictórico que nos ajuda a sentir confortado no mundo natural. A filosofia gera a compreensão conceitual da verdade. A *Filosofia do espírito*, por exemplo, articula sistematicamente as determinações constitutivas de nossa liberdade.

Esta diferença é importante porque isso significa que somente a filosofia é capaz de superar a segunda limitação do desejo, desenvolvendo um relato justificado das condições específicas da liberdade. A filosofia é então, de acordo com Hegel, "a maior, a mais livre e a mais adequada configuração" do espírito (IPH: 52). Na arte e na religião, como na filosofia, os seres espirituais alcançam uma compreensão adequada de si como seres pensantes que compreendem e assim completam a unidade do pensamento e do ser. Somente na filosofia, no entanto, é que esta autocompreensão é transformada em autoconhecimento, através da demonstração que se faz por seres pensantes a si mesmos na forma de pensamento sistemático.

Com esta compreensão filosófica da filosofia, o sistema de Hegel chega ao fim. O filósofo sistemático finalmente compreende sua prática filosófica como a atividade de vir a compreender a si como um ser espiritual livre, e ele compreende que é através desta autocompreensão filosófica que ele se torna um ser espiritual plenamente livre completando sua reconciliação com o mundo natural. Ele então se dá conta em retrospecto que, desde que adotou o ponto de vista da filosofia sistemática no início da *Lógica*, ele não só esteve pensando sobre o significado da liberdade, mas esteve participando de sua própria liberação.

O argumento de Hegel de que a arte, a religião e a filosofia são condições necessárias da liberdade não implica que ele pense que elas são suficientes. Na visão de Hegel a liberdade envolve todas as determinações essenciais desenvolvidas no espírito subjetivo, objetivo e absoluto: ser um ser livre é ser um ser estético, religioso e filosófico, mas é também ser um ser cognitivo, legal, moral, familiar, econômico e político. O grau de liberdade de cada um é determinado pelo grau que uma pessoa desfruta dos vários tipos de

reconciliação que contribuem à liberação. Uma pessoa em estado de conforto com sua situação social e política (a pessoa que desfruta de uma vida ética) é mais livre do que uma que não é. Considerando duas pessoas que desfrutam de uma vida ética, uma é mais livre que a outra se sua situação social e política está mais de acordo com o conceito da liberdade objetiva.

Dadas duas pessoas com graus quase idênticos de liberdade objetiva, uma é mais livre que a outra se ela também tem o tipo de consciência de si como um ser livre o tipo de consciência que Hegel pensa está desenvolvida na arte, religião e filosofia. E, finalmente, considerando duas pessoas que têm tal sensibilidade, uma é mais livre que a outra à medida que sua autocompreensão é mais explícita e completa, porque Hegel afirma que a filosofia oferece um grau de liberdade não disponível através de outras atividades.

Assim a liberdade mais completa exige tanto a compreensão teórica do mundo como sua transformação prática. Além disso, Hegel acredita que a arte, a religião e a filosofia sustentam e orientam nosso empenho por liberdade social e política oferecendo a autocompreensão de nós como seres livres que guia nossos esforços de transformar o mundo. Ele insiste que “a maneira na qual o sujeito determina seus objetivos numa vida terrena depende da consciência de sua verdade essencial [...] A moralidade e a constituição política são governadas totalmente no caso se um povo observa somente uma representação limitada do espírito da liberdade, ou se tem a verdadeira consciência da liberdade (LPR, edição de um volume: 69-70).

O argumento de Hegel é que a condição social e política que nós nos esforçamos de produzir, e na qual nos sentimos confortáveis, depende dos detalhes de nossa autocompreensão: esforçamo-nos em produzir as condições sociais e políticas que consideramos como as mais apropriadas a seres como nós, e assim nossa compreensão teórica do tipo de seres que somos joga um papel crucial na determinação da direção de nossa tarefa prática. Naturalmente, o que somos, mais basicamente é gratuito (liberdade). Mas dizer isso não é dizer muito, e por decorrência, como enfatiza Hegel na passagem recém-citada, tudo depende de exatamente como nós entendemos nossa liberdade: as pessoas com diferentes compreensões da liberdade desenvolvem muitos distintos arranjos sociais e políticos.

Esta percepção, no que se refere à relação entre a compreensão teórica de

nós e a transformação prática do mundo é, acredita Hegel, nada mais do que a chave à compreensão da história humana, na qual ele encontra uma evolução na direção de uma cada vez mais adequada consciência e à consciência da liberdade. A discussão de Hegel da história também torna claro, no entanto, que ele não afirma que a consciência prática da liberdade depende de um autoconhecimento filosoficamente distinto que se dissemina amplamente. Todos os seres humanos acabam conhecendo que todos os seres humanos são livres, mas certamente nem todos, nem mesmo muitos, necessitam ser filósofos. Hegel considera a religião, mais do que a filosofia, como o meio primário através do qual a liberdade humana autoconsciente é disseminada de forma suficientemente ampla que possa tornar-se uma força prática poderosa crescente.

Mas Hegel também acredita que a religião é em última instância incapaz de livrar-se da exigência que exatamente sua consciência da liberdade produz, a moderna demanda de que todo o conhecimento exige, assim como as instituições sociais e políticas, a de dispensar a confiança na autoridade e a de justificar o livre-pensar. A inabilidade da religião de satisfazer sua própria demanda resulta da fundamental contradição que está no seu cerne: de um lado, a verdade que a religião apresenta (seu conteúdo), de acordo com Hegel, é o fato da liberdade humana, o fato de que nos autodeterminamos e, portanto, rejeitamos toda autoridade injustificada; mas, por outro lado, a religião nos solicita que aceitemos esta verdade com base na fé (sua forma), e assim nos pede para aceitar uma autoridade injustificada como a base de nossa fé que a autoridade não justificada necessitaria ser aceita.

A resposta moderna a esta situação precisa ser uma tentativa de produzir uma justificativa não arbitrária da verdade, uma que apela somente à razão e é, portanto, justificável a todos os seres racionais. Falhando isso, não haverá escolha, a não ser reconhecer que os compromissos teóricos e práticos são relativos a quaisquer que sejam os pressupostos ou autoridades que alguém acabe considerando como ponto de partida. Como pondera Hegel no Prefácio à *Filosofia do direito*:

> A verdade no que se refere ao direito, à ética e ao estado é de qualquer forma tão antiga como sua exposição e promulgação nas leis públicas e na moralidade pública e religião [...] [Mas] ela necessita ser igualmente compreendida, de forma que o conteúdo que já é racional em si mesmo possa também ganhar uma forma racional, e desta maneira parecer justificada ao livre-pensar. Pois tal tipo

> de raciocínio não para no que é dado, seja porque este último esteja apoiado por uma autoridade externa positiva do Estado ou devido ao acordo mútuo estabelecido entre os seres humanos, ou pela autoridade de um sentimento interno e no coração e pelo testemunho do espírito que imediatamente concorda com isso, mas que se origina a partir de si, e desta maneira exige conhecer a si como um ser unificado em seu interior com a verdade (PR: 11).

Em outras palavras, embora a religião possa dar às pessoas uma consciência do desejo de viver de acordo com a verdade de que os seres humanos são livres, somente a filosofia sistemática pode prover uma justificativa não arbitrária da verdade que a pessoa religiosa sente profundamente.

A conclusão de Hegel é de que a filosofia tem um papel indispensável a jogar ao guiar a tomada de consciência da liberdade no mundo social e político através do esforço de educar as pessoas sobre as condições de sua libertação. O filósofo não pode forçar as pessoas a serem livres, nem tem qualquer saber em conceber ou implementar planos para uma mudança social e política, nem os intricados detalhes de seus argumentos motivarão as pessoas a buscarem a liberdade. Mas para aqueles que já desejam ser livres, a disseminação do conhecimento filosófico das condições da liberdade pode ajudar a assegurar que eles são de fato o alvo correto. Se os filósofos podem ensinar as pessoas, por exemplo, que a liberdade exige o estabelecimento de um verdadeiro direito universal de casar, então todas as pessoas podem fazer uso deste conhecimento em sua busca da liberação social e política. Consequentemente, o conhecimento filosófico, quando juntado com educação, acolhe um potencial transformativo e revolucionário:

> A filosofia em geral tem, como filosofia, outras categorias do que aquelas da consciência ordinária: toda educação reduz à distinção de categorias. Todas as revoluções, nas disciplinas científicas menos ainda do que na história mundial, surgem somente do fato de que o espírito, para entender e compreender a si, para se conter, modificou suas categorias, e assim vislumbrou a si mais verdadeiramente, mais profundamente, mais intimamente, e mais em unidade consigo (PN: 11).

Hegel identifica então a filosofia como o ponto crucial da mais compreensiva liberdade. A liberdade certamente demanda a transformação prática do mundo, de forma tal que nos tornamos crescentemente confortáveis em nossa situação social e política. Mas a liberdade também

requer a consciência teórica de que nós somos livres, e quando os povos desenvolvem esta consciência eles não podem se sentir plenamente confortáveis em sua situação social e política a menos que saibam que tais condições estejam em acordo com o conceito de liberdade. Embora as pessoas alcancem a autoconsciência de sua liberdade através da arte, da religião e filosofia, somente a filosofia pode determinar o conteúdo da concepção de liberdade que todas as três atividades apresentam. A moderna liberdade prática, portanto, depende da filosofia compreender as condições da liberdade contra a qual a situação social e política existente precisa ser avaliada, e na direção da tomada de consciência de que todas as pessoas precisam se esforçar em obter caso desejem desfrutar da mais plena liberação. Na ausência de tal tomada de consciência do mundo a liberdade de um povo será incompleta, mas na ausência da filosofia tal tomada de consciência do mundo será ainda menos provável que ocorra, sendo também impossível reconhecer se ele o faz, e, portanto, mais difícil ainda de sustentar.

## Conclusão

A concepção de filosofia de Hegel e os projetos da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia* que almejam perceber aquela concepção, partem de sua concepção da cognição racional como uma verdadeira crença incondicionalmente justificada no que se refere à constituição do fato. Muitos ou aceitam ou objetarão, no entanto, que esta concepção estabeleça um padrão de racionalidade exageradamente alto. Se este for o caso, então em vez de tentar buscar os projetos de Hegel, os filósofos fariam melhor se desenvolvessem uma concepção mais adequada de cognição racional. A partir desta perspectiva Hegel demonstra não uma necessidade para uma *Fenomenologia* ou uma *Ciência da lógica,* mas sim a necessidade para um recuo da ambição metafísica de produzir um tabuleiro de esboço epistemológico. Hegel pode muito bem ter definido o ponto de vista da razão, em outras palavras, uma maneira que torna evidente a sensibilidade superior do ponto de vista da compreensão.

Hegel tem que admitir, ou caso contrário viola seu próprio padrão de racionalidade, que seu padrão de racionalidade não pode ser pressuposto, mas precisa sim ser justificado. E esta justificativa não pode ser obtida

simplesmente observando o fato de que Kant também associou a razão com a recusa de ser confrontado com justificativas condicionais, uma vez que neste caso a justificativa em si seria condicional, em virtude de pressupor que Kant teria uma apreciação adequada da racionalidade. Em vez disso, o padrão de racionalidade de Hegel precisa ser justificado com base no argumento de que somente se encontrarmos este padrão é que nós de fato temos o conhecimento da constituição do fato.

Tal argumento para o padrão de racionalidade de Hegel pode ser reconstruído, muito embora somente uma de suas partes essenciais seja oferecida por Hegel. A primeira metade do argumento é oferecida pelos céticos antigos, a quem Hegel considera como tendo desenvolvido a mais devastadora crítica da possibilidade do conhecimento. Os antigos céticos subverteram com sucesso, acredita Hegel, todos os argumentos do conhecimento que se apoiam em pressupostos condicionais. Uma vez que os céticos antigos não reconhecem a possibilidade de um argumento do conhecimento que ele não se apoie nos pressupostos condicionais, eles concluíram que o conhecimento, e, portanto, a filosofia como a ciência do conhecimento, é impossível. Hegel, no entanto, recusa pressupor até mesmo a impossibilidade do argumento de um conhecimento sem pressupostos, e assim torna a crítica negativa dos céticos num padrão positivo: se e somente se a filosofia puder avançar sem incorporar quaisquer pressupostos condicionais ela poderá resistir à força do antigo ataque cético e afirmar justificadamente ter conhecimento da constituição do fato ou da cognição racional.

Hegel responde então àqueles que afirmam que seu padrão de racionalidade é muito alto afirmando que seus padrões de apreciação do antigo ceticismo é que são muito baixos. Hegel levantou esta objeção contra uma variedade de seus contemporâneos, incluindo os que se engajaram na metafísica dogmática, e aos que dogmaticamente consideraram que a metafísica é impossível. Sua objeção aos metafísicos e epistemólogos de hoje seria exatamente a mesma: uma apreciação da força do antigo ceticismo nos exige suspender o dualismo sujeito/objeto da moderna filosofia, ou ao menos sujeitar isso ao exame cético realizando o projeto da *Fenomenologia*. Se aquele projeto é bem-sucedido, então é sabido que as denominações constitutivas do pensamento são idênticas, mas uma apreciação da força do

ceticismo antigo nos demanda não pressupor que quaisquer determinações particulares sejam membros de um conjunto constitutivo, realizando, portanto, o projeto da *Enciclopédia*.

Naturalmente, mesmo que alguém aprecie a força do antigo ceticismo, os projetos da *Fenomenologia* e da *Enciclopédia* não são irrefutavelmente necessários. É possível admitir que um deles não tenha uma resposta aos antigos céticos, e ainda sim persiga uma variedade de projetos teóricos, incluindo a ciência empírica e a filosofia em toda a sua diversidade contemporânea. Não precisamos de uma resposta aos antigos céticos para levar à frente nossa cuidadosa observação do mundo e nossas investigações no que é razoável acreditar com base em nossas observações. Além disso, mesmo que não se tenha uma resposta aos antigos céticos, não há alternativa a não ser buscar o projeto prático de se viver a própria vida. Não precisamos de uma resposta aos antigos céticos para continuar com a busca e ir em frente no mundo da melhor maneira que podemos.

Porque podemos perseguir quase todos os nossos projetos teóricos e práticos, e frequentemente com tremendo sucesso, sem uma resposta às preocupações aos antigos céticos, é tentador concluir que o antigo ceticismo não é algo sobre o que devemos nos preocupar. Hegel admitiria que isso é verdade, se não acreditasse que precisamos de conhecimento no que se refere à constituição dos fatos. Tal conhecimento metafísico não pode ser obtido na ausência de uma resposta dos antigos céticos, e Hegel insiste que na ausência de tal conhecimento metafísico não podemos saber o que é ser racional e viver desta maneira. Em outras palavras, sem uma resposta aos antigos céticos é possível ser pré-moderno, ou pós-moderno, e viver feliz e talvez mesmo bem. Mas sem uma resposta aos antigos céticos é impossível ser moderno e livre. O projeto e promessa da modernidade, portanto, depende, conclui Hegel, do projeto e promessa da cognição racional, e assim do projeto e promessa da filosofia sistemática sem base.

**Sumário dos principais pontos**

• Hegel acusa a filosofia crítica de Kant de não ser crítica o suficiente, porque ela considera de forma dogmática um dualismo sujeito/objeto que limita o conhecimento às aparências.

• A *Fenomenologia do espírito* tenta superar o dualismo sujeito/objeto ao expor suas contradições internas. Ela examina uma série de “formas da consciência”, ou maneiras de compreender a relação entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento. Ela culmina no “conhecimento absoluto”, o ponto de vista segundo o qual, considera Hegel, é sabido que a distinção entre as determinações necessárias do pensar e ser não pode justificadamente ser sustentado.

• O sistema de Hegel tenta especificar as determinações necessárias do pensar e do ser. A *Lógica* começa com o imediato ser do pensamento, e afirma então que articula todas e somente aquelas determinações que lhe são imanentes.

• A *Filosofia da natureza* e *Filosofia do espírito* são continuações da *Lógica*, exames *a priori* do que o ser espaçotemporal e um ser livre são, respectivamente.

• Hegel compreende a liberdade como nossa reconciliação com o mundo natural e um com o outro. Ele argumenta que o ápice de tal reconciliação é alcançado através da arte, religião e filosofia, que nos permite superar a alienação desenvolvendo uma adequada compreensão de nós e do mundo.

# 7
# Conclusão: racionalidade, liberdade e modernidade?

O Idealismo alemão é mais bem-compreendido como a manifestação filosófica da moderna demanda por racionalidade e liberdade. Ele se desenvolveu a partir da tentativa de Kant de vencer a ameaça postulada a esta demanda pelo ceticismo de Hume e o determinismo. Fichte, Schelling e Hegel partilharam a aspiração de Kant de desenvolver o conhecimento filosófico que pudesse resistir ao escrutínio cético mais rigoroso, e desta maneira determinar as condições de uma vida racional e livre. Apesar desta aspiração partilhada, no entanto, estes pensadores discordavam com Kant, e uns com os outros, sobre como o ceticismo poderia ser vencido. Suas diferentes reações ao ceticismo os levou a distintas conclusões sobre o que significa ser racional e livre, e assim sobre as diferentes concepções de modernidade. Estas discordâncias substantivas e metodológicas entre os idealistas alemães deram o impulso à transformação progressiva da resposta inicial de Kant a Hume num movimento filosófico singular.

Kant almejava salvar a liberdade e a racionalidade empregando o que viria ser chamado de método transcendental. Considerando como algo óbvio o fato de que nós experimentamos um mundo de objetos e eventos, Kant buscou determinar as condições que são necessárias para tornar isto possível. A primeira e mais ampla condição que ele identifica é que o mundo objetivo precisa ser enfrentado e representado por pensamento subjetivo. Isso levou Kant a realizar um exame crítico do processo da cognição, a fim de determinar tanto o que os sujeitos pensantes podem conhecer e o que necessariamente é desconhecido.

O idealismo transcendental é a posição substantiva que resultou da crítica de Kant: todos os objetos da experiência devem se conformar às condições

cognitivas que nos permite experimentá-las, mas as coisas em si são inteiramente inacessíveis a nós. O conhecimento é, portanto, limitado às aparências. Kant utilizou esta limitação sobre o conhecimento para refutar o determinismo de Hume, argumentando que, embora nós tivéssemos que experimentar todos os eventos como sujeitos à necessidade causal, isso não impede a possibilidade de que alguns daqueles eventos, incluindo nossas próprias ações, possam ser produtos da liberdade. Kant argumenta então que o exercício da liberdade é condição necessária do labor moral, e que a nossa experiência de nós mesmos como agentes que estão sujeitos a obrigações morais é, portanto, explicável somente se formos de fato livres.

A liberdade, na visão de Kant, é a capacidade de transcender causas naturais e agir puramente devido ao respeito por nossa própria racionalidade e à lei moral que ela nos impõe. Ele sustenta que nós precisamos atribuir esta capacidade a nós mesmos e lutar para exercê-la sempre que a moralidade exigir. Uma verdadeira vida moderna, de acordo com Kant, precisa ser organizada numa maneira que promova e sustente nosso esforço moral. A educação deve ensinar as pessoas a pensar por si, e assim subordinar as demandas de autoridades externas (entre as quais ele incluiu as demandas de nossas próprias inclinações naturais) às demandas da razão. A política precisa assegurar as liberdades que são fundamentais ao nosso labor moral, incluindo os direitos a pensar, falar e agir por si. A religião, se ela pretender ser moderna e racional, precisa estar limitada a postular a existência de Deus e a imortalidade da alma humana, a fim de alimentar a esperança daqueles que lutam para serem morais e que esperam também ser um dia felizes.

O passo seguinte do Idealismo alemão foi dado pela convicção de que a filosofia crítica de Kant não era crítica o suficiente. Uma vez que todas as conclusões de Kant dependem de sua consideração de nossas faculdades cognitivas, e que esta consideração foi considerada como insuficientemente justificada, o idealismo transcendental foi imediatamente confrontado com renovados ataques céticos.

Reinhold e Fichte responderam aos desafios céticos de Jacobi e Schulze com inovação metodológica. O objetivo deles era defender o idealismo transcendental, oferecendo-o como um princípio básico inatacável do qual todas suas afirmativas substantivas poderiam ser derivadas numa maneira estritamente científica, resultando numa filosofia verdadeiramente

sistemática.

Fichte considerou a autoconsciência como sua base, e tentou demonstrar que todos os aspectos essenciais da experiência podiam ser explicados como as condições necessárias da possibilidade da individualidade. A consequência foi um idealismo mais aberta e completamente subjetivo do que Kant. Enquanto Kant argumentava que a experiência dependia da existência de uma esfera mental interdependente da objetividade, Fichte argumentava que o sujeito é capaz de encontrar somente aquilo que ele postulou. Uma vez que o sujeito tem que postular certas coisas – incluindo o mundo natural – a fim de se tornar autoconsciente, estes aspectos necessários da experiência têm um caráter não arbitrário ou objetivo.

A liberdade, de acordo com Fichte, consiste da habilidade de postular a si como um agente ativo e racional. Isso depende, portanto, do desenvolvimento das condições que são necessárias ao exercício desta habilidade. Elas incluem, de acordo com Fichte, uma comunidade de seres humanos cujos membros reconhecem e respeitam a racionalidade um e do outro e juntos põem em prática seu potencial para o labor autoconsciente. Tais comunidades modernas precisam, ele argumenta ainda, estabelecer as instituições educacional, econômica e política dentro da qual tal labor pode ser nutrido e sustentado. Os indivíduos que são criados em tais comunidades têm então a obrigação moral, concluiu Fichte, de subordinar o mundo natural aos seus propósitos, em nome do exercício de sua liberdade.

Schelling partilhou o compromisso metodológico de Fichte à filosofia sistemática e básica. Ele rapidamente concluiu, no entanto, que Kant e Fichte foram insuficientemente ambiciosos, porque eles tentaram dar contra somente da relação entre a subjetividade e a objetividade e não de sua origem última. Eles restringiram, em outras palavras, a filosofia à crítica da cognição que não podia responder à questão metafísica que ele considerou a mais urgente: Como surgiu o mundo e suas criaturas racionais? Schelling substituiu, portanto, o idealismo dualista e monista, de acordo com o qual o sujeito consciente e a esfera objetiva que ele encontra são dois modos no qual uma simples substância subjacente se manifesta. Ele considerou esta substância como plenamente indeterminada e transcendendo todas as tentativas de compreensão filosófica, em virtude de ser a fonte *a priori* e absoluta de toda especificidade e diferenciação. Schelling considerou a arte, no entanto, ser

capaz de revelar à intuição a identidade absoluta da subjetividade e objetividade que ele perseguiu para evitar a articulação conceitual.

Schelling insistiu que a liberdade humana não é compatível com o panteísmo monista que ele defendia, mas que era necessário explicar a inegável existência do mal. Ele foi capaz de localizar tal liberdade, no entanto, somente numa escolha de caráter inicial que ocorre fora do tempo, e que determina todos os atos subsequentes. Ele, portanto, considera os indivíduos como responsáveis por suas completamente predeterminadas vidas. A insatisfação de Schelling com esta solução contribuiu para seu eventual abandono do projeto moderno de filosofia crítica e sua adoção da perspectiva religiosa tradicional.

Hegel era de opinião que o idealismo crítico era insuficientemente ambicioso precisamente porque era insuficientemente crítico. Segundo sua visão, Kant, Fichte e os céticos que os desafiaram consideraram de forma acrítica um dualismo sujeito/objeto que tornou o conhecimento impossível. Ele sustentou que uma filosofia verdadeiramente moderna precisa questionar ainda mais esta suposição (como os céticos antigos o faziam) e consideravam óbvio, numa forma quase cartesiana, nada mais do que a inegável existência do pensamento.

A inovação metodológica de Hegel era então baseada na convicção de que a filosofia pode responder ao ceticismo somente abandonando o fundamentalismo. A filosofia não pode pressupor um compromisso substantivo ao dualismo ou ao monismo, ou um princípio supostamente autoevidente, ou um método fixo. Em vez disso, a filosofia precisa se tornar científica se restringido a um exame sistemático da necessária estrutura do pensamento.

A crítica de Hegel ao fundamentalismo o levou a abraçar um tipo absolutamente diferente de idealismo absoluto do que aquele defendido por Schelling. Enquanto Schelling caracterizava o absoluto como uma substância transcendente da qual o mundo surge, Hegel desmentiu qualquer preocupação com uma entidade supostamente incondicional que pode servir como uma base da existência. O idealismo de Hegel foi absoluto no sentido de que ele sustentou que a suspensão do dualismo impede a filosofia de aceitar que exista uma diferença entre as determinações que são necessárias para se pensar sobre algo que se faz e as determinações que são necessárias ao

próprio ser. Ele em última instância concluiu, contrário a Kant, que as categorias constitutivas estruturam não só nossas experiências, mas também a realidade, e que a filosofia pode, portanto, nos dar uma cognição racional daquilo que é mais do que meras aparências. Esta conclusão quase resultou numa negativa da afirmativa de Schelling de que a verdade absoluta escapa da articulação conceitual e pode ser intuída somente através da arte. Hegel considerava a apresentação estética da verdade como algo essencial, já que os humanos podem experimentar a verdade sensorialmente assim como numa forma conceitual, mas não acreditava que existisse uma verdade disponível à arte que a filosofia não pudesse articular.

O conceito de liberdade que emergiu da filosofia sistemática de Hegel foi também distinto. Ele concebeu a liberdade como a reconciliação dos seres pensantes com o mundo natural e uns com os outros. Ele, portanto rejeitou a visão de Fichte de que os agentes racionais precisam exercitar sua liberdade subordinando o mundo natural a seus propósitos, mas partilhou sua compreensão do predecessor de que a liberdade, racionalidade e a modernidade dependiam do estabelecimento das instituições legais, sociais, econômicas e políticas dentro das quais as relações libertadoras podem desenvolver e ser sustentadas. Hegel acrescentou que a experiência estética, religiosa e filosófica é também essencial à liberdade, em virtude de permitir aos seres pensantes obter uma adequada autocompreensão.

O idealismo morreu com Hegel porque ele foi o último filósofo que tentou preencher a promessa do projeto crítico de Kant, desenvolvendo uma filosofia sistemática *a priori* que pudesse resistir aos desafios céticos mais poderosos. Uma vez que os alicerces da ontologia de Hegel foram amplamente considerados como a culminância lógica da tradição de Kant, as trajetórias da filosofia alemã após sua morte foram determinadas amplamente pelas críticas que seu labor recebeu, que ajudou a definir as alternativas que foram percebidas como viáveis e importantes. As mais influentes destas críticas vieram daqueles que conheciam melhor o Idealismo alemão, em virtude de terem contribuído para ele antes de concluírem que suas aspirações filosóficas não podiam ser satisfeitas. Estas críticas incluíram os primeiros românticos e Schelling, que sobreviveram a seu antigo amigo por mais de vinte anos e desfrutaram de um breve retorno à proeminência na década de 1840.

## A fase inicial do romantismo: a disputa romântica com a filosofia

O grupo de intelectuais alemães que foram conhecidos como os primeiros românticos incluiu, entre outros, Friedrich Hölderlin (1770-1843), Novalis (1772-1801), Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Friedrich Schlegel (1772-1829), que passaram um significativo tempo em Jena ou próximo dali durante os anos quando Fichte, Schelling e Hegel lá estiveram. O Círculo de Jena chegou a ter por um breve período sua própria publicação, o *Athenäum*, que foi cofundado por Friedrich Schlegel e seu irmão August, sendo publicado entre 1798 e 1800. Os membros deste círculo tiveram um importante impacto no desenvolvimento do idealismo pós-kantiano, mais diretamente através de sua influência em Schelling. A significância fundamental dos primeiros românticos, no entanto, estava em sua insistência nas limitações da filosofia e o papel preeminente que ele deu à arte como reveladora da verdade. Hegel estava plenamente consciente da posição desta fase inicial romântica e argumentou contra ela de forma explícita, mas isso mostrou ter um notável poder de reforço e contribuiu para minar o hegelianismo após sua morte.

Cada um dos pensadores no Círculo de Jena produziu um substancial e complexo corpo de trabalho, mas um dos temas comuns que os unificou foi uma reação crítica ao idealismo subjetivo de Fichte, e ao dualismo de forma mais geral. Muitos dos primeiros românticos tinham sido inicialmente atraídos a Fichte, mas eles logo se tornaram insatisfeitos com seu relato do mundo natural e de nossa relação com ele. Fichte tratou o mundo natural como uma totalidade mecânica que é necessariamente postulada por sujeitos conscientes que assim experimentam sua independência dele, o que eles conseguem realizar subordinando-o aos seus próprios propósitos. Os primeiros românticos, como Schelling, consideraram a natureza como dinâmica, um todo racionalmente estruturado, do qual sujeitos conscientes é uma parte integral, e ao qual sujeitos conscientes são chamados a responder atentamente. Esta concepção “romântica” da natureza vislumbra o mundo natural como algo vivo que nos deu a própria vida, em vez de ser como uma coleção de partículas impessoais e forças.

Os primeiros românticos uniram sua dinâmica concepção da natureza às

mesmas espécies do idealismo absoluto endossado por Schelling. Eles consideravam tanto os sujeitos conscientes como o mundo natural como manifestações de uma simples substância subjacente ou "absoluta", que eles consideravam como sendo as fontes derradeiras de todas as coisas particulares. Eles também consideravam este absoluto ser resistentes a todas as tentativas da determinação conceitual, porque tais tentativas violariam e distorceriam seu caráter incondicional. Como Novalis expressou o problema: "nós procuramos por todos os lugares o incondicional e sempre encontramos o condicional" (NOVALIS, 1966: 9).

Os primeiros românticos consideraram, no entanto, possível experienciar o absoluto através da intuição intelectual, uma disposição direta ou sentimento daquilo que transcende a experiência sensória ou compreensão. Tal disposição podia ser induzida, eles contestaram, através da arte e da linguagem poética. Descrições poéticas do sublime – definido por Kant como aquilo que é tão vasto ou tão poderoso para superar a capacidade da mente para compreendê-la – incluindo o uso de metáforas, fragmentos, aforismos e ironia – confrontam o leitor com a tarefa de ativar uma interpretação em elaboração, e assim corporificar a visão de que a verdade está sempre além do que pode ser explícita ou literalmente dito.

Um resultado prático da consciência do caráter sublime do absoluto, de acordo com os primeiros românticos, é uma reverência e gratidão pelo fundamento último da vida e do pensamento. Este é um gritante contraste à visão de Fichte de que os agentes racionais são moralmente obrigados a lutar pelo deliberado domínio e subordinação daquilo que é outro além da autoconsciência. Outro resultado prático resulta da crença de que a verdade absoluta que excede qualquer concepção particular disso foi a instância do desligamento irônico – advogado por certo número de primeiros românticos, mas plenamente desenvolvido por Friedrich Schlegel – no que se refere aos compromissos existentes, todos eles considerados como condicionais, provisórios e sujeitos à retratação. Esta instância é fortemente oposta às posições de Kant, Fichte e Hegel, todos que, apesar das diferenças, concordaram que a racionalidade é capaz de estabelecer a validade absoluta de pelo menos alguns compromissos morais e éticos. Hegel foi particularmente contundente em seu tratamento da ironia romântica, que ele acusou em sua *Filosofia do direito* de descaradamente embaraçar a distinção

entre o bom e o belo.

Uma das primeiras alegações de que a filosofia é impotente para articular a verdade absoluta postula um desafio direto à visão de Hegel de que a filosofia sistemática sem base pode especificar as determinações constitutivas do ser. Uma das consequências deste desacordo é a diferença entre as posições sustentadas pelos primeiros românticos e Hegel na relação entre a filosofia e a arte. Hegel concebeu a arte e a filosofia como apresentando a mesma verdade – mais importante ainda, a verdade da liberdade humana – em diferentes formas: a arte apresenta a verdade na mídia que apela aos sentidos, enquanto a filosofia a apresenta de uma forma conceitual. Os primeiros românticos, no entanto, conceberam a arte como indiretamente evocando a verdade – aquela da sublime transcendência do absoluto – da qual a filosofia é simplesmente incapaz de falar.

Ao tentar avaliar a disputa entre Hegel e os primeiros românticos sobre as limitações da filosofia é essencial ter em mente que seus entendimentos do idealismo absoluto foram distintamente diferentes. O idealismo absoluto dos primeiros românticos estava preocupado com a base original que é a fonte do mundo e de todas as coisas existentes.

Foi nesta base que eles consideraram que a filosofia era incapaz de compreender, e, portanto, procuraram evocar na arte e na poesia. O idealismo absoluto de Hegel, no entanto, não estava preocupado com tal base original da existência, e, portanto, não fez qualquer tentativa de compreendê-la. O objetivo de Hegel era articular as determinações constitutivas da realidade, e não explicar o fato da existência identificando e descrevendo sua causa.

Hegel concordou então com a avaliação dos primeiros românticos de que a base original da criação é um tópico inapropriado para a filosofia. Seu desacordo era com o argumento de que isso significava que a filosofia não pode compreender a verdade absoluta. Na visão de Hegel, este argumento pressupõe de forma acrítica que o ser precisa ser puramente indeterminado e, portanto, necessariamente outro que não aquela maneira que está apresentada em determinado pensamento conceitual.

O principal legado dos primeiros românticos foi a elevação da arte acima da filosofia, em virtude da conclusão de que a prosa literal da filosofia não pode afirmar a verdade absoluta e precisa, portanto, estar subordinada à

linguagem poética. O Romantismo em sua fase inicial produziu uma profunda suspeita da habilidade da razão ser plenamente autocrítica, e, portanto, de uma profunda suspeita e distanciamento irônico da aspiração filosófica em determinar as condições constitutivas de uma vida moderna e livre. Este legado ofereceu uma das alternativas mais influentes ao idealismo de Hegel no século XIX, e continuou a reverberar através da tradição intelectual europeia até os dias presentes.

## A crítica tardia de Schelling a Hegel

Os primeiros e seguintes trabalhos de Schelling tinham muito em comum com os dos primeiros românticos, muitos dos quais foram seus amigos e companheiros intelectuais durante o período de Jena. Naquele trabalho Schelling defendeu o mesmo idealismo absoluto, e defendeu a mesma visão sobre a superioridade da arte sobre a filosofia, assim como os demais membros do primeiro círculo romântico. Depois de 1809, no entanto, Schelling parou de publicar, e viu Hegel ascender à proeminência e suplantá-lo como um filósofo alemão preeminente. Schelling desfrutou de uma renascença na década de 1840, quando, quase exatamente dez anos após a morte de Hegel, ele foi convidado a assumir a cátedra de seu antigo rival na universidade em Berlim, expressamente com o propósito de combater a progressiva influência política do pensamento hegeliano. Em sua encarnação final, Schelling argumentou (em palestras que permanecem largamente inacessíveis em inglês) que o projeto de uma filosofia sistemática *a priori* – com a qual esteve no passado firmemente comprometido – não poderia ser bem-sucedida. Ele argumentou, em outras palavras, que a tradição do Idealismo alemão tinha se exaurido, alcançando o seu auge no sistema de Hegel, e ao fazer isso revelou sua inabilidade em satisfazer suas próprias aspirações ou as necessidades humanas para as quais a filosofia deveria responder.

As palestras de Schelling ficavam inicialmente lotadas com entusiastas estudantes, muitos dos quais acabaram se tornando figuras proeminentes da próxima geração da vida intelectual europeia. A audiência incluía o jovem Friedrich Engels (1820-1895), e Søren Kierkegaard (1813-1855), que ajudou a fundar o comunismo e o existencialismo, respectivamente. Embora poucos

daqueles que ouviram Schelling foram persuadidos a adotar suas visões, que neste momento eram politicamente conservadoras e religiosamente tradicionais, sua crítica do Idealismo alemão foi amplamente aceita e jogou um papel decisivo ao dar impulso e direção à filosofia pós-hegeliana.

Schelling argumentou que o sistema de Hegel fracassou em seus próprios termos, e que mesmo que pudesse ser bem-sucedido ele ainda falharia em realizar as mais importantes tarefas filosóficas. A primeira crítica de Schelling era de que o início do sistema de Hegel não era de fato sem propósitos como afirmava ser. Indeterminação pura, Schelling afirmou, simplesmente não podia conter qualquer determinação implícita dentro de si.

Consequentemente, qualquer indeterminação dentro do sistema precisa ter sido sutilmente introduzida por Hegel com base na abstração de sua própria experiência. Schelling também afirmou, de uma forma mais ampla, que os conceitos em geral não são dialéticos, e por decorrência que todas as transições dentro do sistema devem ter sido proporcionadas por Hegel a fim de guiar o desenvolvimento na direção de um ponto final preordenado. Consideradas juntas, estas críticas da fase inicial de Hegel culminaram numa negativa de que a filosofia pudesse não ser uma articulação sem propósito, e, portanto, racional de autodeterminação do pensamento.

Schelling também argumentou, no entanto, que mesmo que a filosofia sistemática pudesse suceder nos termos que propôs, ainda assim seria fatalmente falha em virtude de fracassar na distinção entre a necessidade lógica que obtém conceitos e os fatos existenciais que obtém no mundo. Uma razão *a priori* sobre conceitos não pode simplesmente, insistiu Schelling, dar conta da criação e existência do mundo. Nem pode, ele continuou, oferecer uma ontologia que revela a verdade sobre coisas em particular. Tanto a natureza e a história estão sujeitas a contingências de que a filosofia sistemática necessariamente ignora e obscurece. Finalmente, Schelling concluiu, esta falha em compreender a contingência torna a filosofia sistemática niilista, incapaz de oferecer valores que possam guiar a vida humana.

Hegel, por exemplo, teria respondido a cada uma das críticas de Schelling caso tivesse vivido para tanto. Teria dito que a insistência de Schelling sobre uma distinção absoluta entre a indeterminação e a determinação é precisamente o tipo de pressuposição que uma filosofia adequadamente

crítica pode fazer. Ele teria reiterado que ele, ao contrário de Schelling, não esperava que a filosofia desse um relato da criação do mundo. Ele teria enfatizado que uma das mais importantes conclusões de sua filosofia *a priori* é que a contingência é logicamente necessária para todas as coisas e processos, e que a habilidade da ontologia sistemática determinar a verdade é, portanto, intrinsecamente limitada. A experiência e a ciência empírica são indispensáveis, de acordo com Hegel, para nossos esforços teóricos e práticos, nossas tentativas de saber a verdade sobre o mundo e dirigi-lo igualmente tão bem quanto possível. A observação e a ciência empírica não podem, no entanto, determinar as verdades necessárias tanto do mundo natural ou das normas racionais. Portanto, Hegel teria concluído, o niilismo pode ser evitado somente por meio de uma filosofia sistemática e sem fundamentos que possa determinar a verdade absoluta no que se refere aos valores, práticas e instituições que são essenciais à liberdade humana.

A própria conclusão de Schelling, no entanto, foi que a filosofia "negativa" de Hegel (assim chamada porque Schelling a considerou como que negando as coisas existentes em favor de um relato abstrato das formas conceituais ou essenciais) precisava ser substituída por filosofia "positiva" que pudesse ser estabelecida de fatos dados que uma razão *a priori* não pode estabelecer. A filosofia precisa francamente reconhecer nossa dependência irrefutável no perdão, e assim também nossa dependência num doador. Somente com tal doador, ou Deus, pode dar conta do fato da existência, do fato de que existe um mundo afinal, e que este mundo contém criaturas racionais. A filosofia positiva de Schelling foi então abertamente religiosa, advogando que a verdade a ser buscada não por meio da razão autocrítica, mas sim nos relatos da criação oferecidos na mitologia e na revelação cristã. Schelling também observou estas fontes religiosas tradicionais para oferecer os valores que poderiam evitar a ameaça do niilismo.

## Alternativas pós-hegelianas

A audiência de Schelling ficou chocada e rapidamente desiludida por seu apelo reacionário ao cristianismo, mas eles foram persuadidos e inspirados por sua distinção entre as relações conceituais e os fatos empíricos. A filosofia sistemática de Hegel, e o projeto do Idealismo alemão de uma forma

mais geral, foram amplamente considerados como fracassos demonstráveis.

Portanto, a próxima geração de pensadores rapidamente redefiniu a agenda intelectual. Eles rejeitaram tanto a ontologia *a priori* de Hegel e o dogmatismo religioso de Schelling em favor de uma variedade de investigações empíricas que seriam, eles acreditavam, ser mais verdadeiros aos fatos e mais valiosos ao objetivo humano de liberação. Estes novos projetos deram energia renovada e direção às ciências natural e social, contribuindo a uma eventual revolução na maneira que os fenômenos históricos, econômico, político e religioso, são compreendidos.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) e David Strauss (1808-1874) foram instrumentais ao transformarem o estudo da religião de uma consideração das questões teológicas tradicionais que consumiram Schelling a um exame da significância aos humanos dos textos religiosos, práticas e instituições. Alguns anos depois da morte de Hegel, mas antes que Schelling começasse a proferir palestras em Berlim, Strauss publicou *A vida de Jesus* (1835), que rejeitou a interpretação literal e advogou a leitura de textos religiosos como expressões mitológicas da autocompreensão humana. Feuerbach desenvolveu e modificou esta abordagem antropológica à religião, argumentando na *Essência do cristianismo* (1841) que os mitos religiosos distorcem mais do que expressam a verdade, e que estas distorções são fundamentalmente perniciosas. Feuerbach tinha uma influência direta e importante em Karl Marx (1818-1883), que declarou de forma célebre dois anos após que “a religião [...] é o ópio do povo”, um meio de desviar os seres humanos de sua opressão econômica e política.

Marx fez este comentário num ensaio anterior, “Uma crítica da *Filosofia do direito* de Hegel”, que foi escrito em 1843. Marx argumentou que o relato dialético de Hegel dos conceitos sociais e políticos precisava ser substituído por uma ciência empírica do desenvolvimento das forças materiais da produção econômica. Ele concordou com Hegel de que a liberação depende da superação da alienação, mas pensou que tal superação requer a transformação progressiva das instituições existentes, em vez de se reconciliar com eles. Nas últimas de suas “Teses sobre Feuerbach”, escritas em 1845, Marx resumiu sua crítica do idealismo: “Os filósofos somente têm interpretado o mundo em várias maneiras; o ponto é mudá-lo” (MARX, 1988: 82).

Kierkegaard, que assistiu às primeiras palestras de Schelling, considerou tanto a teologia como a antropologia religiosa como sendo inadequadas. Nenhuma das duas, ele pensou, poderia dar conta da experiência individual da fé religiosa. Ele enfatizou a inescapável natureza pessoal desta experiência, e a escolha de suspender as normas legais, éticas e políticas quando elas conflitam com as demandas absolutas da religião. Kierkegaard rejeitou então a afirmativa da filosofia sistemática de ser capaz de determinar e justificar as normas constitutivas da modernidade, e apelou às pessoas para responder com autenticidade resoluta às escolhas e aos desafios postulados pela experiência humana. Ele também rejeitou a afirmativa de Hegel de que a filosofia e a religião apresentam a mesma verdade em formas diferentes, uma vez que Kierkegaard considerou o coração da experiência religiosa de ser uma declaração de fé que o raciocínio conceitual não pode compreender.

Nas ciências naturais o eclipse do Idealismo alemão coincidiu com o dramático progresso da pesquisa empírica, que fez a ontologia *a priori* de Hegel de a natureza parecer irrelevante e sem sentido. Pensava-se que Kant tinha uma compreensão melhor da relação entre a filosofia e a ciência natural; de acordo com Kant, a contribuição da filosofia está limitada no estabelecimento das condições necessárias e dos ideais reguladores que permitem e orientam a aquisição do conhecimento empírico. Em torno de 1860 esta convicção se desenvolveu num verdadeiro movimento, conhecido como neokantianismo, que adotou como seu grito de guerra o *slogan*: “De volta a Kant!”

É difícil exagerar a significância do Idealismo alemão, e de seu argumento hegeliano final, da tradição intelectual europeia desde 1830 até o presente. Uma vez que o Idealismo alemão representava o auge lógico da tentativa filosófica de derrotar o ceticismo desenvolvendo um conhecimento *a priori*, e Hegel representou o auge lógico do Idealismo alemão, muitos dos mais importantes intelectuais depois de 1830 definiram seus projetos em termos de sua relação com Hegel.

Como Bertrand Russel assinalou, apesar da ampla crítica ao Idealismo alemão, muito poucos entre estes pensadores permaneceram conscientemente em débito com Hegel:

> No fim do século XIX os principais filósofos acadêmicos, tanto na América como na Grã-Bretanha, foram amplamente hegelianos. Fora da filosofia pura,

> muitos teólogos protestantes adotaram suas doutrinas, e sua filosofia da história afetou profundamente a teoria política. Marx, como todo mundo sabe, foi um discípulo de Hegel em sua juventude, e reteve em seu próprio sistema acabado alguns aspectos hegelianos importantes. Mesmo se (como eu próprio acredito) quase todas as doutrinas de Hegel forem falsas, ele ainda retém uma importância que, em outros, é menos coerente e menos compreensiva (RUSSELL, 1945: 736).

Maurice Merleau-Ponty, o grande fenomenologista, acrescentou que muitos outros pensadores permaneceram inconscientemente em débito com Hegel, mesmo no caso de terem rejeitado seus métodos e conclusões:

> Todas as grandes ideias filosóficas do século passado – as filosofias de Marx e Nietzsche, fenomenologia, o existencialismo alemão e a psicanálise – tiveram seus inícios em Hegel; foi ele quem começou a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo numa razão expandida, que permanece sendo a tarefa de nosso século [...] Tarefa alguma na ordem cultural é mais urgente do que reestabelecer a conexão entre, de um lado, as ingratas doutrinas que tentaram esquecer suas origens hegelianas e, por outro, a própria origem [...] Alguém pode dizer sem contrassenso que para dar uma interpretação de Hegel é adotar uma postura com respeito a todos os problemas filosóficos, políticos e religiosos de nosso século (MERLEAU-PONTY, 1964: 63).

E Michel Foucault, um dos luminares do pós-modernismo francês, enfatizou que as críticas de Hegel não deveriam considerar tão rapidamente que sua filosofia está morta e enterrada:

> Para muitos [...] nossa era, seja através da lógica ou epistemologia, seja através de Marx ou através de Nietzsche, está tentando afastar-se de Hegel [...] Mas escapar verdadeiramente de Hegel envolve uma apreciação exata do preço que temos que pagar para nos desligarmos dele. Isso leva em conta que estamos conscientes da medida que Hegel, de uma forma insidiosamente talvez, está próximo de nós; isso implica um conhecimento, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, daquilo que permanece hegeliano. Temos que determinar a extensão que nosso anti-hegelianismo seja possivelmente um dos truques dirigidos contra nós, ao fim do qual ele se posiciona, estático, esperando por nós (FOUCAULT, 1972: 235).

Hegel e o Idealismo alemão continuam a esperar por nós. Os pensadores e os textos deste período são fascinantes por seus próprios méritos, essenciais a uma adequada apreciação da tradição intelectual europeia, e rica com percepções que tocam diretamente nas conversações da filosofia contemporânea. Quando o significado e a possibilidade da liberdade,

racionalidade e modernidade são fortemente contestados, quando as inter-relações da ciência, moralidade, política, arte e religião são fluidas e complexas, as fontes do Idealismo alemão permanecem indispensáveis para compreender nosso próprio tempo em pensamento.

# Questões para discussão e revisão

## 2 Kant: idealismo transcendental

1) Como Kant justifica a distinção entre aparências e as coisas em si?

2) Como Kant determina as categorias que ele afirma estruturar todas nossas experiências?

3) Como a experiência da obrigação moral estabelece nossa liberdade, de acordo com Kant?

4) Como Kant determina nossas obrigações morais particulares?

5) Por que Kant considera a fé religiosa como sendo racional?

## 3 Desafios céticos e o desenvolvimento do idealismo transcendental

1) Por que Jacobi considera Kant como um idealista subjetivo, apesar da enérgica negativa de que esta fosse sua posição?

2) Como Fichte chegou a sua concepção de liberdade, e em que aspectos ela é diferente da de Kant?

3) Qual é a relação entre a política e a moralidade, de acordo com Fichte? Como sua compreensão desta relação difere da de Kant?

## 5 Schelling: o idealismo e o absoluto

1) Que objeção Schelling faz à filosofia crítica de Kant e Fichte?

2) Em que medida Kant considera Schelling como tendo transgredido os limites ao conhecimento? Como Schelling defende sua expansão ao projeto de Kant?

3) Como Schelling distingue a filosofia da natureza da ciência empírica?

4) Como a arte completa a autoconsciência, de acordo com Schelling?

5) Qual é a posição de Schelling ao problema de teodiceia, e por quê?

## 6 Hegel: a filosofia sistemática sem bases

1) Como Hegel distingue entre “compreensão” e “razão”, e o que é significante nesta distinção?

2) Em que aspectos Hegel considera a filosofia de Kant insuficientemente crítica, e por quê?

3) Como Hegel tenta tornar a filosofia científica e sistemática distinta da de Fichte?

4) Como o idealismo absoluto de Hegel difere do de Schelling?

5) Qual é o significado da afirmativa de Hegel de que “o que é racional é real; e o que é real é racional”, e como ele a justifica?

# Leitura adicional

## Geral

Excelentes estudos sobre o desenvolvimento do Idealismo alemão e seus temas centrais incluem as seguintes obras:

AMERIKS, K. *Kant and the Fate of Autonomy*: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BEISER, F. *German Idealism*: The Struggle against Subjectivism, 1781-1801. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

_____. *The Fate of Reason*: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

FRANKS, P. *All or Nothing*: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.

HENRICH, D. *Between Kant and Hegel*: Lectures on German Idealism. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

PINKARD, T. *German Philosophy 1760-1860*: The Legacy of Idealism. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Valiosas coleções de ensaios também estão disponíveis:

AMERIKS, K. (org.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BAUR, M. & DAHLSTROM, D. (orgs.). *The Emergence of German Idealism*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1999.

SEDGWICK, S. (org.). *The Reception of Kant's Critical Philosophy*: Fichte, Schelling and Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

**Kant**

Para tratamentos sintéticos da filosofia crítica de Kant os leitores devem consultar:

GUYER, P. *Kant*. Londres: Routledge, 2006.

NEIMAN, S. *The Unity of Reason*: Rereading Kant. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Para um relato excepcional da relação de Kant com a tradição analítica:

HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Exames qualificados da primeira crítica incluem:

ALLISON, H. *Kant's Transcendental Idealism:* An Interpretation and Defense. New Haven, CT: Yale University Press, 2004 [Ed. revista].

GARDNER, S. *Kant and the Critique of Pure Reason*. Londres: Routledge, 1999.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Investigações úteis à filosofia prática de Kant:

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

O'NEILL, O. *Constructions of Reason*: Explorations of Kant's Practical Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

WOOD, I. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press,

1999.

Sobre a terceira crítica:

ALLISON, H. *Kant's Theory of Taste*: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

**Fichte**

Os melhores estudos sobre Fichte incluem as seguintes obras:

MARTIN, W. *Idealism and Objectivity*: Understanding Fichte's Jena Project. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

NEUHOUSER, F. *Fichte's Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ZÖLLER, G. *Fichte's Transcendental Philosophy*: The Original Duplicity of Intelligence and Will. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Uma coleção muito útil de ensaios é:

BREAZEALE, D. & ROCKMORE, T. (orgs). *New Perspectives on Fichte*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.

**Schelling**

Para estudos aprofundados sobre Schelling os leitores devem ler:

BOWIE, A. *Schelling and Modern European Philosophy*. Londres: Routledge, 1994.

MARX, W. *The Philosophy of F.W.J. Schelling*: History, System, and Freedom. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984.

SNOW, D. *Schelling and the End of Idealism.* Albânia: NY: Suny, 1996.

WHITE, A. *Schelling*: An Introduction to the System of Freedom. New Haven, CT: Yale University Press, 1983.

**Hegel**

A melhor e mais compreensiva introdução a Hegel é a obra de:

HOULGATE, S. *An Introduction to Hegel*: Freedom, Truth and History. 2. ed. Oxford: Blackwell, 2005.

Uma influente interpretação não metafísica de Hegel está desenvolvida em:

PIPPIN, R. *Hegel's Idealism*: The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Entre os melhores trabalhos sobre a *Fenomenologia do espírito* são altamente recomendadas as seguintes obras:

LAUER, Q. A *Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Nova York: Fordham University Press, 1976.

PINKARD, T. *Hegel's Phenomenology*: The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

RUSSON, J. *Reading Hegel's Phenomenology*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Importantes obras sobre Hegel são:

HOULGATE, S. *The Opening of Hegel's Logic*: From Being to Infinity. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2006.

MAKER, W. *Philosophy without Foundations*: Rethinking Hegel. Albânia, NY: Suny, 1994.

WHITE, A. *Absolute Knowledge*: Hegel and the Problem of Metaphysics.

Athens, OH: Ohio University Press, 1983.

Trabalhos de qualidade recentes sobre a filosofia da natureza de Hegel são:

HOULGATE, S. (org.). *Hegel and the Philosophy of Nature*. Albânia: NY: Suny, 1998.

STONE, A. *Petrified Intelligence*: Nature in Hegel's Philosophy. Albânia, NY: Suny, 2005.

Entre os inúmeros estudos úteis sobre a filosofia do espírito de Hegel estão:

DUDLEY, W. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*: Thinking Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegel's Social Theory*: Actualizing Freedom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

WOOD, A. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

# Referências


FICHTE, J.G. (2005). *The System of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. e trad. por D. Breazeale e G. Zöller].

_____ (2000a). *Foundations of Natural Right*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. de F. Neuhouser; Trad. de M. Baur].

_____ (2000b). "Review of Aenesidemus". In: *Between Kant and Hegel*. Indianápolis, IN: Hackett [Org. e trad. por G. di Giovanni e H.S. Harris].

_____ (1988). "Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre". In: *Early Philosophical Writings*. Ithaca, NY: Cornell University Press [Org. e trad. por D. Breazeale – Citado no texto como "Concerning the Concept of The Science of Knowledge"].

_____ (1982). *The Science of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. e trad. por P. Heath e J. Lachs].

FOUCAULT, M. (1972). "The Discourse on Language". *The Archaeology of Knowledge*. Nova York: Pantheon [Trad. de R. Sawyer].

HEGEL, G.W.F. (2000a). "How the Ordinary Understanding Takes Philosophy". In: *Between Kant and Hegel*. Indianápolis, IN: Hackett [Org. e trad. por G. di Giovanni e H.S. Harris].

_____ (2000b). "On the Relationship of Skepticism to Philosophy: Exposition of its Different Modifications and Comparison of the Latest Form with the Ancient One". In: *Between Kant and Hegel*. Indianápolis, IN: Hackett [Org. e trad. por G. di Giovanni e H.S. Harris].

_____ (1991a). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. de A. Wood; Trad. de H.B. Nisbet – Citado no texto como Filosofia da justiça].

_____ (1991b). *The Encyclopedia Logic*. Indianápolis, IN: Hackett [Trad. de

T.F. Geraets et al].

_____ (1989). *Science of Logic*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities [Org. por H.D. Lewis; Trad. por A.V. Miller].

_____ (1988a). *Introduction to the Philosophy of History*. Indianápolis, IN: Hackett [Trad. por L. Rauch].

_____ (1988b). *Lectures on the Philosophy of Religion*: Lectures of 1827. Berkeley, CA: University of California Press [Org. por P.C. Hodgson; Trad. por R.F. Brown et al.].

_____ (1985a). *Introduction to the Lectures on the History of Philosophy*. Oxford: Clarendon [Trad. por T.M. Knox e A.V. Miller].

_____ (1985b). *Lectures on the Philosophy of Religion III*: The Consummate Religion. Berkeley, CA: University of California Press [Org. por P.C. Hodgson; Trad. por R.F. Brown et al.].

_____ (1977a). *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. Albânia, NY: Suny [Trad. por H.S. Harris e W. Cerf].

_____ (1977b). *Faith and Knowledge*. Albânia, NY: Suny [Trad. por W. Cerf e H.S. Harris].

_____ (1977c). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press [Org. por J.N. Findlay; Trad. por A.V. Miller].

_____ (1974). *Lectures on the Philosophy of Religion*. Nova York: Humanities [Trad. por I.E.B. Speirs e J.B. Sanderson].

_____ (1971). *Philosophy of Mind*. Oxford: Clarendon [Trad. por W. Wallace e A.V. Miller – Citado no texto como Filosofia do espírito].

_____ (1970). *Philosophy of Nature*. Oxford: Clarendon [Trad. por A.V. Miller].

HUME, D. (2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press [Org. por D.F. Norton e M.J. Norton].

JACOBI, F.H. (1994a). "Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn". In: *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Montreal: McGill-Queen's University Press [Org. e trad. por

G. Giovanni].

_____ (1994b). “On Transcendental Idealism”, supplemento a David Hume on Faith, or Idealism and Realism, a Dialogue. In: *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Montreal: McGill-Queen’s University Press [Org. e trad. por G. Giovanni].

KANT, I. (2002). “Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward As Science”. In: *Theoretical Philosophy After 1871*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. por H. Allison e P. Heath; Trad. por G. Hatfield et al.].

_____ (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. por P. Paul; Trad. por P. Guyer e E. Matthews].

_____ (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. e trad. por P. Guyer e A. Wood].

_____ (1996a). “Critique of Practical Reason”. In: *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. por A. Wood; Trad. por M.J. Gregor].

_____ (1996b). “Groundwork of the Metaphysics of Morals”. In: *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press [Org. por A. Wood; Trad. por M.J. Gregor].

MARX, K. (1988a). “Theses on Feuerbach”. In: WOOD, A.W. (org.). *Selections*. Nova York: Macmillan.

_____ (1988b). “Toward a Critique of Hegel’s Philosophy of Right”. In: WOOD, A.W. (org.). *Selections*. Nova York: Macmillan.

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Sense and Nonsense*. Evanston, IL: Northwestern University Press [Trad. por Herbert L. e P.A. Dreyfus].

NOVALIS (1996). “Pollen”. In: BEISER, F.C. (org.). *The Early Political Writings of the German Romantics*. Cambridge: Cambridge University Press.

REINHOLD, K.L. (2000). “The Foundation of Philosophical Know-ledge”. In: *Between Kant and Hegel*. Indianápolis, IN: Hackett [Org. e trad. por G. Giovanni e H.S. Harris].

RUSSELL, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. Nova York: Simon

& Schuster.

SCHELLING, F.W.J. (2004). *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Albânia, NY: Suny [Org. e trad. por K.R. Peterson].

_____ (1988). *Ideas for a Philosophy of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press [Trad. por E. Harris e P. Heath].

_____ (1980a). "Of the I as the Principle of Philosophy, On the Unconditional in Human Knowledge". In: *The Unconditional in Human Knowledge*: Four Essays. Lewisburg, PA: Bucknell. University Press [Trad. por F. Mart].

_____ (1980b). "Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism". In: *The Unconditional in Human Knowledge*: Four Essays. Lewisburg, PA: Bucknell University Press [Trad. por F. Martin].

_____ (1978). *System of Transcendental Idealism*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia [Trad. por P. Health].

_____ (1936). *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom*. La Salle, IL: Open Court [Trad. de J. Gutmann].

SCHULZE, G.E. (2000). "Aenesidemus, or, Concerning the Foundations of the Philosophy of the Elements Issued by Professor Reinhold in Jena together with a Defence of Skepticism against the Pretensions of the Critique of Reason". In: *Between Kant and Hegel*. Indianápolis, IN: Hackett [Org. e trad. por G. Giovanni e H.S. Harris].

# Cronologia

| | |
|---|---|
| 1724 | Immanuel Kant nasce em Königsberg, Alemanha. |
| 1739 | David Hume publica *Um tratado da natureza humana.* |
| 1762 | Johann Gottlieb Fichte nasce em Rammenau, Alemanha. |
| 1770 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce em Stuttgart, Alemanha. |
| 1775 | Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling nasce em Leonberg, Alemanha. |
| 1781 | Kant publica *Crítica da razão pura.* |
| 1787 | Friedrich Jacobi publica *Sobre o idealismo transcendental*. |
| 1788 | Kant publica *Crítica da razão prática*. |
| 1789 | Começa a Revolução Francesa. |
| 1790 | Kant publica *Crítica ao poder do julgamento.* |
| 1790 | Schelling e Hegel são colegas de quarto no Seminário de Tübingen. |
| 1791 | Karl Leonhard Reinhold publica *O estabelecimento da filosofia do conhecimento.* |
| 1792 | Gottlob Ernst Schulze publica *Aenesidemus*. |
| 1794 | Fichte assume a cátedra de Reinhold como professor de Filosofia em Jena. |
| 1794 | Fichte apresenta *A ciência do conhecimento* nas conferências em Jena. |
| 1795 | Schelling publica seu *Do Eu como princípio da filosofia, ou Sobre o incondicional no conhecimento humano*. |
| 1795 | Schelling publica *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e crítica.* |
| 1797 | Fichte publica *Os fundamentos do direito natural.* |
| 1797 | Schelling publica *Ideias para uma filosofia da natureza.* |
| 1798 | Fichte publica *O sistema de ética*. |
| 1798 | Schelling se junta a Fichte como professor de Filosofia de Jena. |

| | |
|---|---|
| 1799 | Fichte perde seu cargo de professor em Jena, acusado de ateísmo. |
| 1799 | Schelling publica *Primeira descrição de um sistema da filosofia da natureza.* |
| 1800 | Schelling publica *Sistema do idealismo transcendental.* |
| 1801 | Hegel recebe o cargo de palestrante não remunerado em Jena. |
| 1801 | Hegel publica *A diferença entre o sistema da filosofia de Fichte e Schelling.* |
| 1802-1803 | Schelling e Hegel coeditam o *Jornal Crítico de Filosofia*, em Jena. |
| 1804 | Kant morre. |
| 1807 | Napoleão Bonaparte invade a Prússia. |
| 1807 | Hegel publica *Fenomenologia do espírito.* |
| 1809 | Schelling publica *Investigações filosóficas sobre a natureza da liberdade humana.* |
| 1812-1816 | Hegel publica *A ciência da lógica.* |
| 1814 | Fichte morre. |
| 1816 | Hegel recebe o cargo de professor em Heidelberg. |
| 1817 | Hegel publica a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas.* |
| 1818 | Hegel recebe o cargo de professor em Berlim. |
| 1820 | Hegel publica *Filosofia do direito.* |
| 1831 | Hegel morre. |
| 1841 | Schelling recebe o cargo de professor em Berlim. |
| 1854 | Schelling morre. |

# Índice

absoluto
  epistemológico
  infinito
  ontológico
ação
  ética
  moral
Aenesidemus
agente causal
agnosticismo
alegria
além
alienação
alma
analogias da experiência
animais racionais
animalidade
antecipações da percepção
Antígona
antinomias
antropologia
aparências

argumentos transcendentes
Aristóteles
arte
as coisas em-si
ateísmo
atividade
  conceitual
  consciente
  incondicional
  inconsciente
  intelectual
  livre
  mental
  prática
atos mentais
atualidade
autenticidade
autoafeição
autocompreensão
autoconhecimento
autoconsciência
  épocas de
  história da
autoconstituição
autocontradição
autocrítica
autodefinição
autodesenvolvimento

autodeterminação
autodiferenciação
autonomia
autopostulação
autoridade
autorrevelação
autossuficiência
axiomas da intuição

base
bela alma
beleza
bem superior
Berkeley, G.

caráter
categorias
causa
  eficiente
  final
  não causada
certeza
  sensível
ceticismo
  antigo
ciência
  da lógica

empírica
filosófica
fundamental
cognição
absoluta
crítica da
racional
coisas
compreensão
ponto de vista de
comunidade
comunismo
conceitos
conceitos puros
da compreensão
da razão
condições transcendentais
conexão necessária
conhecimento
absoluto
*a posteriori*
*a priori*
sintético
limites ao
metafísico
conjunção constante
consciência
infeliz
constituição
contingência

contradição
contrapondo
contrato
convicção
convocação
corpos
costume
crença
criação
Cristandade
crítica
  externa
  imanente

dedução
  genética
  metafísica
  transcendental
definição
Descartes
desejo
  desejo moral
desejoso
determinações
  conceituais
determinismo
Deus

deveres
  imperfeitos
  perfeitos
dialética
diferenciação
direito
direitos
  dos animais
  originais
Divina Providência
dogmatismo
dualismo

economia
educação
empirismo
Engels, F.
epistemologia
escolha
esforçando
espaço
espécies
esperança
espírito
  absoluto
  de subjetividade
  objetivo

espontaneidade

esquema

essência

Estado

estar confortável

estética

estoicismo

ética

Euclides

existencialismo

experiência
- cognitiva
- estética
- externa
- interna
- moral
- sensorial

explicação
- *a priori*
- empírica
- mecânica

faculdades cognitivas

falibilidade

fatalismo

fato
- da razão
- de consciência

fé

racional
fenômeno natural
fenomenologia
fenômenos
Feuerbach, L.
filosofia
*a priori*
autocrítica
científica
continental
crítica
da arte
da história
da identidade
da natureza
do espírito
limites à
moderna
moral
negativa
política
positiva
prática
racional
sem pressupostos
sistemática
teorética
transcendental
finitude
física
atomística
dinâmica
empírica

mecânica
especulativa
forças
forma
da contingência
de consciência
do pensamento
extraconceitual
humana
Foucault, M.
fundação
fundamentalismo

gênio
geometria
Goethe, J.

hábito
Hamann, J.
harmonia preestabelecida
Heidegger, M.
Herder, J.
Hermias
heteronomia
hipótese
regulativa
história

Hölderlin, F.

*homo sapiens*

humanidade

Hume, D.

idealismo
  absoluto
  crítico
  dogmático
  metafísico
  problemático
  realístico
  sistemático
  subjetivo
  transcendental

ideias

identidade
  absoluta
  do sujeito e do objeto

ignorância

Igreja

iluminismo

ilusão transcendental

imaginação

imoralidade

imortalidade

imperativo categórico

imperativos hipotéticos

impossibilidade lógica

impressões
inclinações
incondicionado
incondicional
incorrigibilidade
indeterminância
indeterminismo
individualidade
indução
infalibilidade
inferência
  dedutiva
  indutiva
instituição
  racional
intelecto
intenções
intuição
  formas de
  intelectual
  moral
  produtiva
ironia

julgamento(s)
  analíticos
  determinativo
  estético
  moral

necessário
reflexivo
sintéticos
teleológico
justiça social
justificativa
circular
racional

Kierkegaard, S.

lei moral
lei
natural
racional
Leibniz, G.
leis
Lessing, G.
liberdade
livre-arbítrio
Locke, J.
lógica
da ciência

maldade
máquinas
Marx, K.
matemática

materialismo
máximas
mecanismos
mediação
Mendelssohn, M.
Merleau-Ponty, M.
metafísica
  *a priori*
método
mito
moção
Modernidade
monismo
moralidade
motivos
mundo
  externo
  objetivo

nada
não Eu
*não self*
natureza
Navalha de Occam
necessidade
negação

determinada
neokantianismo
Nietzsche, F.
niilismo
normas
*noumena*
Novalis

objetividade
objeto
obrigação moral
o conceito
o ideal
ontologia
o real
organismos

panteísmo
paralogismos
particularidade
passividade
pensamento
pensando
percepção (estar consciente)
ponto de vista
pessoas

Platão

poesia

política

ponderação
  dedutiva
  indutiva

pós-estruturalismo

pós-moderno

postulação

postulados
  da razão prática
  do pensamento empírico

práticas
  cristãs

pressuposições

princípio
  autodeterminante
  autoevidente
  da compreensão pura
  da consciência
  da fundamentação
  da identidade
  da oposição
  da razão suficiente
  fundamental
  incondicional
  intencionais
  primeiro

probabilidade

proposições

propósito
  disposição
  objetivo
  subjetivo
propriedade
psicologia racional

questão
questões de fato

racionalidade
racionalismo
razão
  *a priori*
  atividade de
  leis de
  ponto de vista
  prática
  teórica
realidade
  empírica
realismo
reconciliação
reconhecimento
reflexão
relações de ideias
religião
representação
  ciência de

faculdade de
respeito
revelação
revolução
copernicana
francesa
romantismo
Royce, J.
Russell, B.

salto de fé
Schiller, F.
Schlegel, A.
Schlegel, F.
Schleiermacher, F.
Schopenhauer, A.
segunda analogia da experiência
*self*
sensação
sensibilidade
sentidos
ser
autoconsciente
condições da possibilidade
determinações de
ser espaçotemporal
espiritual
finito

humano
inteligente
livre
natural
necessário
pensamento
perfeito
racional
verdade de
seres contingentes
silogismo
síntese
sistematicidade
sobrenatural
sociedade civil
Sócrates
Spinoza, B.
Strauss, D.
subjetividade
sublimidade
substância
absoluta
material
sujeito
absoluto
consciente
empírico
ético
finito
pensante

supersensível
superstição
suspensão do julgamento

teísmo
teleologia
tempo
teodiceia
teologia
teoria
  crítica
  do contrato social
  moral
  política
terceira antinomia
tese/antítese/síntese
teste de universabilidade
trabalho
  de arte
transcendência
trilemma agripiano

universalidade

valor moral
variedade de intuições
verdade

absoluta
autoevidente
dizendo a
incondicional
sentimento de
necessária

vida
cristã
ética
moderna
racional

virtude

vizinhança

Wolff, Christian

# Textos de capa

## Contracapa

*Idealismo alemão* tem como objetivo transmitir a signifi- cância deste movimento filosófico evitando sua obscuridade. Tal esforço precisa ser seletivo em seu tratamento dos pensa- dores e temas, restringindo seu escopo aos mais importantes aspectos “dos mais importantes trabalhos dos mais importan- tes autores”. Mas é objetivo do autor oferecer clareza no que se refere aos desenvolvimentos essenciais sem apelar para a simplificação excessiva. Ele pretende que seus leitores obte-nham uma boa compreensão dos problemas que motivaram Kant, Fichte, Schelling e Hegel e as soluções que eles propu- seram, e espera que os leitores sejam persuadidos de que a profundidade e o valor dessas ideias mais do que justificam o esforço intelectual que eles exigem.

## Orelhas

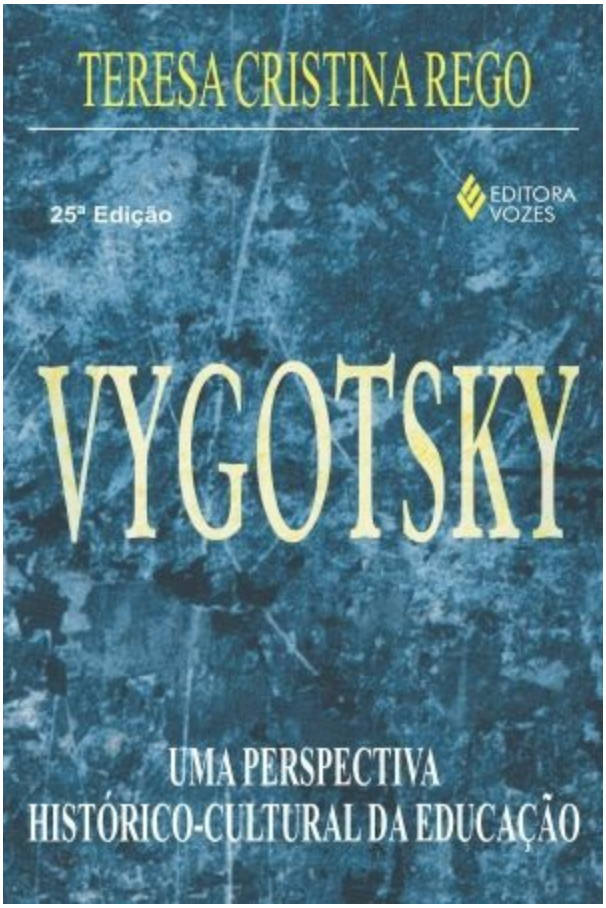
*Idealismo alemão* apresenta uma introdução acessível ao movimento filosófico que surgiu com a publicação da monumental *Crítica da razão pura* de Kant e terminou cinquenta anos mais tarde com a morte de Hegel. Os pensadores desse período e os temas por eles desenvolvidos revolucionaram quase todas as áreas da filosofia e causaram um impacto que continua a ser sentido ainda hoje nas Humanidades e nas Ciências Sociais. Notoriamente complexos, os textos centrais do Idealismo alemão têm confundido os mais capazes e pacientes intérpretes por mais de 200 anos. A presente obra pretende transmitir o significado e a importância desse movimento filosófico, evitando ao mesmo tempo sua obscuridade.

Apresenta-se aos leitores uma compreensão clara dos problemas que motivaram Kant, Fichte, Schelling e Hegel e as soluções por eles propostas.

Dudley delineia as principais ideias do idealismo transcendental e investiga como os idealistas alemães posteriores tentaram levar adiante o projeto kantiano com mais rigor do que o próprio Kant, empenhando-se em desenvolver uma filosofia plenamente autocrítica e racional, a fim de determinar o sentido e amparar a possibilidade de uma vida moderna livre e racional.

**O autor**

*Will Dudley* é professor-associado de Filosofia no Williams College, Massachusetts, EUA.


TERESA CRISTINA REGO
25ª Edição
EDITORA VOZES
VYGOTSKY
UMA PERSPECTIVA
HISTÓRICO-CULTURAL DA EDUCAÇÃO

# Vygotsky: uma perspectiva histórico-cultural da educação

Rego, Teresa Cristina

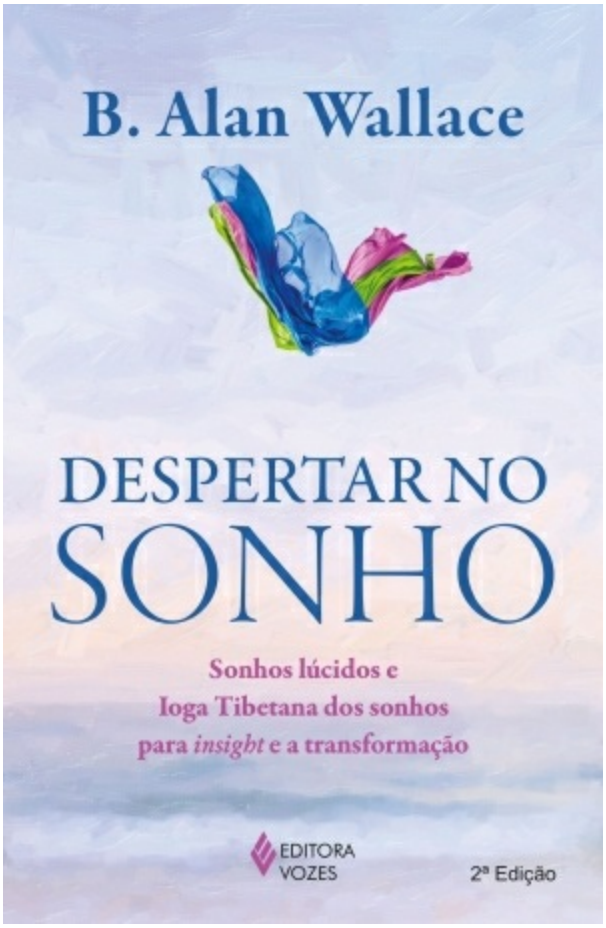
9788532645005

100 páginas

Compre agora e leia

Apresenta uma introdução ao estudo das principais contribuições do psicólogo russo para o campo da educação. Aborda temas como a história pessoal e o percurso intelectual do autor, o desenvolvimento humano como processo sócio-histórico, a relação pensamento e linguagem, a questão da aprendizagem, os pressupostos filosóficos e epistemológicos da teoria e as implicações para a prática pedagógica.

Compre agora e leia


B. Alan Wallace
DESPERTAR NO SONHO
Sonhos lúcidos e
Ioga Tibetana dos sonhos
para *insight* e a transformação
EDITORA VOZES
2ª Edição

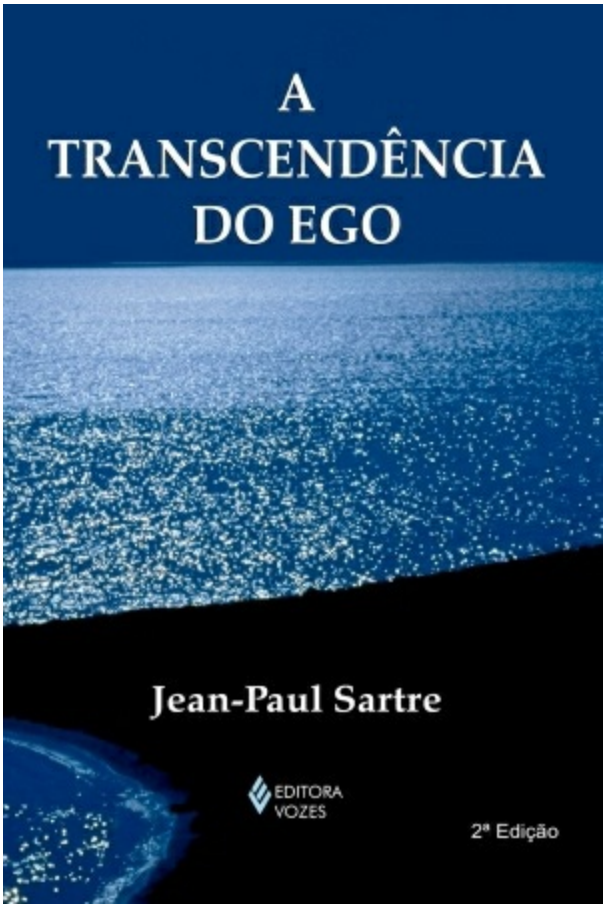
# Despertar no sonho

Wallace, B. Allan
9788532648655
224 páginas

Compre agora e leia

Algumas das maiores aventuras da vida podem acontecer enquanto você está dormindo profundamente. Esta é a promessa do sonho lúcido, que é a habilidade de alterar a realidade do seu próprio sonho de qualquer forma que você queira, simplesmente tendo consciência do fato que você está sonhando enquanto está no meio de um sonho. Há uma variedade de técnicas que qualquer pessoa pode aprender para se tornar um sonhador lúcido, e este livro fornece todas as instruções de que você precisa para começar.

Compre agora e leia


A
TRANSCENDÊNCIA
DO EGO
Jean-Paul Sartre
EDITORA
VOZES
2ª Edição

# A Transcendência do Ego

Sartre, Jean-Paul
9788532646798
72 páginas

Compre agora e leia

A Transcendência do Ego é considerada a primeira obra propriamente filosófica de Jean-Paul Sartre. Foi escrita em 1934 e publicada em 1936, alguns anos antes, portanto, de seu magistral O Ser e o Nada, que o consagraria entre os grandes nomes da filosofia contemporânea e, particularmente, do Existencialismo. Aqui Sartre dá início ao seu projeto filosófico, combatendo as teses da presença formal e material do Eu na consciência, defendidas por Kant e Husserl, respectivamente.

Compre agora e leia

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

# 10 Lições sobre HEIDEGGER

EDITORA VOZES

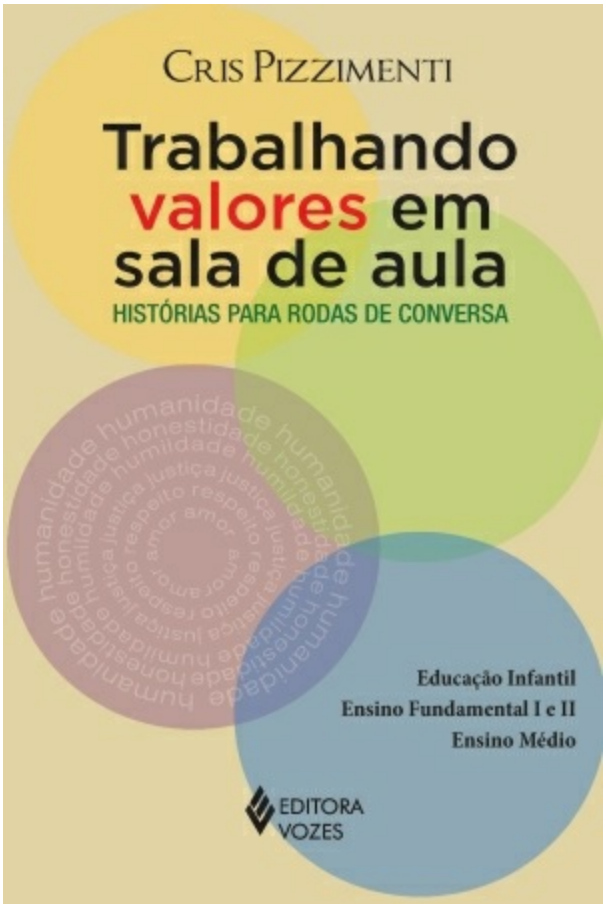
# 10 lições sobre Heidegger

S. Kahlmeyer-Mertens, Roberto
9788532650184
144 páginas

Compre agora e leia

A presença filosófica de Martin Heidegger (1889-1976) é sentida de modo significativo na filosofia contemporânea. Com um vasto legado de obras, Heidegger se tornou um pensador essencial aos séculos XX e XXI, de tal maneira que até seria possível contestar suas posições, mas não ignorá-las. O caráter transformador da filosofia de Heidegger poderá ser conhecido através deste livro de introdução, no qual o Prof. Kahlmeyer-Mertens oportuniza, de modo o máximo uniforme possível, um encontro com os principais projetos filosóficos de Heidegger em conexão aos seus conceitos e questões mais fundamentais.

Compre agora e leia


Cris Pizzimenti
Trabalhando valores em sala de aula
HISTÓRIAS PARA RODAS DE CONVERSA
humanidade honestidade humildade justiça respeito amor
Educação Infantil
Ensino Fundamental I e II
Ensino Médio
EDITORA VOZES

# Trabalhando valores em sala de aula

Pizzimenti, Cris

9788532645388

128 páginas

Compre agora e leia

"Trabalhando Valores em Sala de Aula: Histórias para Rodas de Conversa" é uma ferramenta para todos os profissionais da educação, especialmente aqueles que trabalham dentro das salas de aula, da educação infantil ao ensino médio. Através de histórias simples, pensadas a partir da experiência da autora, além de fábulas e exemplos de grandes seres humanos, pretende contagiar e entusiasmar o leitor, para que também ele sinta-se disposto a realizar um trabalho de reavaliação dos valores humanos e aplicação dos mesmos pelos alunos.

Compre agora e leia